ANDRÉ VERGEZ • DENIS HUISMAN

CURS DE FILOZOFIE

Traducere de
ALEXANDRU VASILE DRĂGAN

BIBLIOTECA
02494
9334/2

HUMANITAS

André VERGEZ, Denis HUISMAN
COURS DE PHILOSOPHIE
© Editions Nathan, 1990

© Humanitas, 1995, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973–28–0521–8

Cuvînt înainte al editurii

Poate că nicăieri n-a fost mai devastator efectul subordonării necondiționate a filozofiei față de ideologia oficială, ca în învățămîntul liceal. Fiindcă, aici, filozofia acționa asupra unor ființe deschise către toate întrebările lumii, lipsite ca atare de orice apărare înaintea manipulărilor ideologiei. Iar acțiunea ei avea drept rezultat suspendarea reflecției, a spiritului critic, a dezbaterii adevărate, libere de soluții prestabilite — adică tot ce poate fi mai contrar spiritului filozofiei.

De aceea, încă de la înființarea sa, editura Humanitas a înțeles să ofere cititorilor, alături de accesul nemijlocit la sursele marii filozofii, acele instrumente de inițiere în filozofie care să le stimuleze interesul pentru ea fără a le perverti gîndirea. Un asemenea prim instrument l-au reprezentat *Lecțiile de filozofie* (1990), rapid epuizate. Au urmat apoi *Anchetă despre ideile contemporane* de J.-M. Domenach (1991), *Mari teme ale filozofiei* de Emile Bréhier (1993), *Sînziana* (1993) — primul volum al seriei „Filozofia pentru copii", antologia lui Daniel Hausman *Filozofia științei economice* (1993).

Acum, prin *Cursul de filofozie* al lui André Vergez și Denis Huisman, Humanitas încearcă să se alăture eforturilor de schimbare în învățămîntul liceal de filozofie. Publicarea lui nu pretinde să înlocuiască manualul existent (unic!), ci vine să ofere profesorilor și elevilor interesați de filozofie o alternativă și un complement la studiul potrivit programei elaborate de Ministerul Învățămîntului.

De ce totuși un curs de filozofie franțuzesc și de ce tocmai acest curs? Fiindcă învățămîntul liceal de filozofie are în Franța o lungă și valoroasă tradiție, iar cursul de față este o lucrare aproape clasică în domeniu, fiind totodată deosebit de modernă și atractivă.

Volumul este alcătuit din 18 capitole — **cursuri** care încearcă, potrivit autorilor, „să-l călăuzească pe cititor printre doctrine, concepte și autori". Pe marginea textului se află **repere** care „balizează" textul și permit urmărirea diferitelor etape ale raționamentului.

La sfîrșitul fiecărui capitol sînt reunite într-o sinteză **ideile esențiale** — o pagină scurtă care încearcă să surprindă temele fundamentale, cu intenția de a face lectura cursului mai ușoară și mai rodnică **totodată**.

Din lista de **lecturi** recomandate de autori am reținut pentru ediția de față doar pe acelea accesibile în limba română sau aparținînd unor autori clasici.

De asemenea, la sfîrșitul fiecărui capitol aproape, se găsesc **texte comentate** din autori clasici sau contemporani; rolul lor este acela de a-i familiariza pe cititori cu stilul comentariului sistematic practicat în studiul filozofiei.

În sfîrșit, o ultimă secțiune propune **subiecte de reflecție și dezbatere**, majoritatea fiind selecționate dintre subiectele de bacalaureat în Franța în ultimii ani.

CAPITOLUL 1

Ce este filozofia?

„Ce este filozofia?" se întreba Jules Lachelier la lecţia inaugurală din primul său an de învăţămînt de la Toulouse. Tot el răspundea, spre stupefacţia tinerilor săi elevi: „Nu ştiu!" Şi întreg oraşul Toulouse, oraş cu oameni de treabă, s-a pornit să rîdă de tînărul şi strălucitul filozof care i-a fost trimis de la Paris şi care nu ştia nici măcar ce era disciplina pe care trebuia să o predea elevilor săi.

Filozofia nu este o ştiinţă ca celelalte

Totuşi, remarca lui Jules Lachelier era plină de sens. Ea însemna că filozofia nu este o materie de cunoscut. În toate celelalte discipline avem ceva de învăţat: în matematică, o suită logică de teoreme; în fizică, în ştiinţele naturale, în istorie, un ansamblu de fapte sau de evenimente pe care cei ce le predau se străduiesc să le explice într-un mod raţional. În filozofie nu e deloc aşa. Fără îndoială vi se cere să reţineţi unele din ideile şi concepţiile marilor filozofi. Dar nu sînteţi obligaţi să împărtăşiţi sau să aprobaţi una sau alta dintre aceste teorii. De altfel, nici un sistem filozofic nu a obţinut vreodată acordul unanim al spiritelor competente. De exemplu, Toma d'Aquino şi Karl Marx sînt, amîndoi, mari filozofi, dar „sistemele" lor sînt cu totul deosebite, ba chiar antagoniste.

Dacă aşteptăm de la filozofie un ansamblu de cunoştinţe precise şi sigure pe care, în ceea ce ne priveşte, va fi de ajuns să le primim, decepţia noastră va fi totală.

Sistemele filozofice se contrazic

Neputînd să ne dea cunoştinţe, ne propune oare filozofia o artă de a trăi, o morală? Dar sistemele care propun omului reguli de conduită sînt tot atît de diferite ca şi cele care pretind să explice lumea. În filozofie nu există „adevăruri" de acelaşi fel ca o teoremă sau ca o lege fizică. În cursul istoriei, sistemele urmează sistemelor. Fiecare filozof se străduieşte să-i combată pe înaintaşii lui şi va fi combătut la rîndul lui de urmaşi. Georges Gusdorf observă că „nici o filozofie nu a putut să pună capăt filozofiei, cu toate că aceasta este aspiraţia nemărturisită a fiecărei filozofii". Astfel, fiecare filozof, întrucîtva ca fiecare artist — pictor, muzician sau poet —, are felul său de a vedea şi de a exprima lumea, propria lui *Weltanchauung*, cum zic germanii. Trebuie de aici să tragem concluzia, împreună cu Paul Valéry, că un sistem filozofic „este un lucru nici mai mult nici mai puţin serios decît o suită în re minor"?

De fapt, discuțiile și dezacordurile filozofilor nu-i împing la scepticism decît pe cei leneși: ceilalți, dimpotrivă, vor vedea în aceste discuții și dezacorduri o invitație presantă de a se apleca asupra acestor probleme, de a reflecta prin ei înșiși. Teoriile filozofice nu sînt prețioase, înainte de toate, prin conținutul lor, prin concluziile pe care le trag, ci prin exemplul pe care îl oferă în ceea ce privește o reflecție pe care ne străduim să o ducem la bun sfîrșit cu rigurozitate. Așa cum a subliniat Kant: „Nu există filozofie pe care să o putem învăța, nu putem învăța decît să filozofăm."

Etimologia cuvîntului filozofie

Etimologia cuvîntului filozofie, dacă sîntem atenți la acest lucru, confirmă această interpretare. Filozofia înseamnă în greceşte dragoste de *sophia*, cuvînt pe care noi îl traducem cam în grabă prin „înțelepciune". *Sophia* nu este numai o **artă de a trăi**, o morală care constă în a te comporta rezonabil, a te feri de orice exces, a suporta cu seninătate toate încercările. Ea este de asemenea o **cunoaștere**. Ba, pentru vechii greci, *sophia* era chiar o știință esențială, „știința primelor principii și a cauzelor prime" zicea Aristotel. Să nu uităm acest al doilea sens al cuvîntului *sophia:* pentru greci, înțeleptul era și un savant. („Astăzi, glumea la unul din cursurile sale Albert Bayet, o fată cuminte este o fată care nu știe nimic. În Antichitate, omul cu minte era acela care știa totul.")

După etimologie, filozofia era deci în același timp un mod de viață și un anumit gen de cunoaștere, o **mîntuire** și o **știință.** Pentru greci, exista chiar între aceste două noțiuni o legătură strînsă: știința trebuie să ne ducă la mîntuire, iar omul care se poartă rău este înainte de toate un ignorant. „Nimeni nu este rău în chip voit", spunea Socrate.

Filozofia este mai degrabă căutare decît posesie

Dacă urmărim cu atenție etimologia, trebuie să notăm, de asemenea, că filozofia nu este în mod precis „înțelepciune-știință", ci doar dragoste *(philo)* de această înțelepciune. Conform tradiției, Pitagora, matematician și filozof grec din secolul al VI-lea înainte de Cristos, este acela care, plin de modestie, s-a considerat „iubitor de înțelepciune" mai curînd decît înțelept. Această deosebire esențială este subliniată de un mare filozof german din secolul XX, Karl Jaspers. În strălucitul său opuscul *Introducere în filozofie*, el insistă asupra acestei idei, și anume că esența filozofiei este căutarea adevărului și nu posesiunea lui. Filozofia „se trădează pe sine atunci cînd degenerează în dogmatism, adică într-o știință fixată în formule, definitivă, completă. A face filozofie înseamnă a fi pe drum; în filozofie întrebările sînt mult mai importante decît răspunsurile, și fiecare răspuns devine o nouă întrebare". În cercetarea filozofică există așadar o umilință autentică ce se opune dogmatismului orgolios al fanaticului. Fanaticul este sigur că posedă adevărul și de aceea cedează ispitei de a impune acest adevăr celorlalți. Crezîndu-se instalat în adevăr, el nu mai e frămîntat de grija de a-l căuta, adevărul îi apare ca fiind bunul lui, proprietatea lui, pe cînd pentru filozof el este o cerință. În cazul fanaticului, căutarea adevărului s-a degradat în iluzia posedării unei certitudini. Fanaticul se crede proprietarul certitu-

dinii, în timp ce filozoful se străduieşte să fie pelerinul adevărului. Modestia filozofică constă în a spune că adevărul nu este la mine în măsură mai mare decît la tine, ci este în faţa noastră. Astfel, conştiinţa filozofică nu este nici o conştiinţă fericită, mulţumită de stăpînirea unei cunoaşteri absolute, nici o conştiinţă nefericită, pradă chinurilor unui scepticism iremediabil. Ea este o conştiinţă neliniştită, nemulţumită de ceea ce posedă, dar în căutarea unui adevăr pentru care se simte făcută.

Modestia filozofului

Prin urmare, pe filozof îl recunoaştem mai mult după luciditatea sa decît după o sumă de cunoştinţe. Filozofia este mai degrabă **un mod de a fi** decît de **a avea**. Iar dacă, în conformitate cu sensul ei grecesc, înţelepciunea este orientată totdeauna simultan spre cunoaştere şi spre acţiune, nu trebuie să vedem în ea nici un ansamblu de cunoştinţe teoretice nici o sumă de reţete practice, ci mai curînd o atitudine generală şi, dacă vreţi, o metodă care priveşte atît cunoaşterea cît şi acţiunea.

Înţelepciunea este o atitudine **critică**; în ordinea cunoaşterii, ea ne ţine **la distanţă de prejudecăţi**, în ordinea acţiunii ne ţine **la distanţă de patimi** şi de pornirile conştiinţei colective. Dar metoda ar degenera în dogmă iar înţelepciunea s-ar trăda pe sine însăşi dacă atitudinea ar deveni doctrină — adică scepticism sistematic în domeniul cunoaşterii, insensibilitate neomenească în domeniul vieţii şi al acţiunii.

1. Filozofie şi reflecţie

Ideea că filozofia este căutare şi nu posedare o vom exprima bine definind activitatea filozofică drept un **travaliu de reflecţie.** Reflecţia este într-un fel o mişcare de întoarcere asupră-şi (re-flecţie) a spiritului ce pune sub semnul întrebării cunoştinţele pe care le posedă. Experienţa vieţii ne dă o mulţime de impresii şi opinii. Practica unei meserii, cunoaşterea ştiinţifică ne oferă alte noţiuni, mai complete şi mai precise. Dar oricît de bogată ar fi experienţa noastră de viaţă, oricît de profunde ar fi cunoştinţele noastre ştiinţifice sau tehnice, nimic din toate acestea nu poate lua locul filozofiei. A fi filozof înseamnă a reflecta asupra acestei cunoaşteri, a ne chestiona în privinţa ei, a o pune sub semnul întrebării. A defini filozofia ca reflecţie înseamnă a vedea în ea o cunoaştere nu de primul grad ci de gradul al doilea, o cunoaştere a cunoaşterii, o ştiinţă a ştiinţei.

A filozofa înseamnă a reflecta

Modelul reflecţiei filozofice — şi, totodată, exemplul cel mai accesibil — rămîne **ironia** socratică, adică, ad litteram, actul de a interoga, punerea sub semnul întrebării. În dialogul lui Platon intitulat *Menon,* Socrate îl interoghează pe Menon despre virtute. Menon are o anumită experienţă a vieţii şi a moralei, noţiunea de virtute îi este familiară: „Nu mi-e greu, spune el, să vorbesc despre ele." Constrîns de Socrate să definească virtutea, Menon răspunde fără să şovăie că „virtutea constă în a fi capabil să comanzi oamenilor". Socrate obiec-

Maieutica lui Socrate

tează că sclavul şi copilul pot fi virtuoşi şi, cu toate acestea, nu ţine de ei să comande. Menon nu a făcut altceva decît să dea un exemplu de virtute printre altele, el nu a propus o definiţie. Ridicîndu-se la nivelul **conceptului**, adică la ideea generală care „priveşte virtutea în toată întinderea sa", Menon declară că a fi virtuos înseamnă „să vrei lucrurile bune". Atunci Socrate face observaţia că aurul şi argintul sînt bunuri şi că acela care le caută nu este virtuos decît cu condiţia să acţioneze în conformitate cu justiţia şi pietatea. După cum se vede, răspunsurile lui Menon suscită de fiecare dată noi întrebări din partea lui Socrate. Menon credea că ştie, în timp ce Socrate declara: „Nu ştiu decît un singur lucru şi anume că nu ştiu nimic." Astfel, Socrate nu contenea să pună întrebările cele mai nevinovate unor oameni care, siguri de ştiinţa lor, se amuzau foarte tare la început de naivitatea lui Socrate. Dar curînd, întrebările lui Socrate îi încurcau, ei descopereau contradicţiile propriei lor gîndiri şi îşi dădeau seama că nu ştiu nimic, dezvăluiţi lor înşile în neştiinţa şi goliciunea lor de ironia socratică. După cum se vede, Socrate nu-i transmite lui Menon nici o cunoaştere. El se mulţumeşte să pună întrebări. **Materia reflecţiei este, aici, nu ştiinţa lui Socrate, ci ştiinţa lui Menon. Menon nu învaţă nimic, el reflectează.** Problemele pe care el le descoperă erau, fără ca el să-şi fi dat seama, implicate deja în experienţa şi ştiinţa sa anterioare. Lui Socrate îi plăcea să se compare cu mama lui, care era moaşă. El nu-i învăţa nimic pe alţii, ci se mulţumea să „moşească" spiritele, să le ajute să aducă la lumină problemele şi dificultăţile pe care le purtau în ele. Socrate este filozoful prin excelenţă tocmai prin aceea că nu ne învaţă nimic, dar ne face să reflectăm.

Socrate reflecta asupra problemelor vieţii de toate zilele, asupra tehnicii meşteşugarilor, asupra politicii. Universul intelectual şi tehnic în care noi trăim după două mii de ani de istorie este infinit mai complex ca lumea contemporanilor lui Socrate. Spiritul reflecţiei filozofice nu s-a schimbat, dar materia ei s-a îmbogăţit în mod prodigios. Filozoful nu poate ignora, mai ales, prodigioasa dezvoltare a ştiinţei şi tehnicii care astăzi este unul dintre alimentele cele mai preţioase ale reflecţiilor sale. Unii dintre ei chiar se specializează, de exemplu, în filozofia istoriei, în filozofia fizicii, în filozofia dreptului; în timp ce discipline pur ştiinţifice, ca genetica, solicită reflecţia filozofilor pentru a fixa limitele cercetărilor lor şi pentru a obţine garanţia morală de care au nevoie. Un contemporan a spus cu foarte multă dreptate că, pentru reflecţia filozofică, „orice materie străină este bună". El adăuga chiar că „orice materie bună îi este străină", înţelegînd prin asta că filozofia nu trebuie să fie o meditaţie găunoasă, ci o reflecţie nutrită de informaţii precise asupra cutărui sau cutărui domeniu al realităţii[1].

[1] Oricum, în epoca ştiinţifică, filozofia nu mai poate să aibă pretenţia unei ştiinţe. Ştiinţa s-a impus în propriul ei domeniu. Rînd pe rînd, matematica prin Euclid, fizica prin Galilei, chimia prin Lavoisier, biologia prin Claude Bernard au devenit ştiinţe pozitive. Chiar şi domeniul umanului în care filozofii au crezut multă vreme că dispun de un teren propriu, a fost

A reflecta filozofic asupra ştiinţei înseamnă, mai întîi, a te întreba asupra rezultatelor ştiinţei şi a metodelor ei. Care este natura cunoaşterii ştiinţifice? Ajunge ea oare la realitatea profundă sau ne dă doar formule practice şi simboluri operatorii? Care este valoarea şi semnificaţia axiomelor de care vorbeşte matematicianul? Această orientare a filozofiei — atît de importantă astăzi — este **epistemologia**.

Problemele metafizice

Dar reflecţia filozofică merge mult mai departe şi pune probleme pe care ştiinţa le ignoră. Ştiinţa se sileşte să explice fenomenele naturale, legîndu-le pe unele de altele prin legi inteligibile, adică exprimabile în formule matematice. Astfel se explică ştiinţific de ce, într-o experienţă dată, **cutare lucru s-a petrecut mai curînd decît cutare altul**. Dar există o altă problemă, mult mai generală, pe care ştiinţa nu o pune. Este aceea pe care Leibniz o exprima în aceşti termeni: **„De ce există ceva mai curînd decît nimic?"** Într-adevăr, existenţa lumii este un dat implicit pornind de la care ştiinţa desfăşoară efortul său de punere în ordine şi de explicaţie, dar pe care ea îl presupune mereu fără ca vreodată să-l pună sub semnul întrebării. De ce există o lume mai curînd decît neantul? Iată un tip de problemă cu adevărat metafizică, adică a cărei formulare se situează dincolo de competenţa ştiinţei. De unde vine omul, încotro se duce el? Conştiinţa este scopul ultim al lumii sau un accident tranzitoriu? Omul este total determinat sau are un liber arbitru? Toate aceste probleme sînt tipic **metafizice**.

2. Tehnică şi înţelepciune

Nu există putere în afara tehnicii

Am văzut că filozofia nu este o ştiinţă — funcţia de cunoaştere fiind în lumea modernă îndeplinită de ştiinţele particulare —, ci o reflecţie critică asupra cunoaşterii. În aceeaşi măsură în care filozofia nu este *ştiinţă*, ea nu este nici *putere*. În lumea actuală puterea omului este exprimată de tehnică. Idealul prometeean de cucerire şi de transformare a lumii s-a substituit treptat, începînd de la Renaştere, idealului filozofic de înţelepciune. Înţelepciunea constă în a te supune lumii, a accepta orice lucru, a te resemna în faţa nenorocirii. Filozofia — învăţîndu-ne, cu stoicii, că lumea este bună şi divină sau, cu Spinoza, că lanţul cauzelor şi al efectelor este necesar, logic, inevitabil — apărea ca instrumentul intelectual al acestei resemnări. Schimbarea de perspectivă apare în secolul al XVII-lea, în *Discursul asupra metodei* al lui Descartes. În a treia parte a *Discursului*, Descartes, pentru a-şi constitui o „morală provizorie", se face moştenitorul înţelepciunii stoice. „E mai bine, scrie el, să-ţi schimbi dorinţele decît ordinea lumii şi să te învingi pe tine decît soarta." Dar în a şasea

cucerit de ştiinţă. Psihologia şi sociologia au introdus în studiul comportamentului omului metoda experimentală şi măsurătoarea. Asta nu înseamnă că filozofia a devenit inutilă. Dar filozofia ne apare tot mai limpede ca o activitate de reflecţie care porneşte de la cunoştinţele care îi sînt furnizate de alte discipline.

parte a *Discursului*, el substituie acestui cosmocentrism al înțelepciunii, umanismul tehnicii care, spune el, îl va face pe om „stăpîn și posesor al naturii". Și, într-o intuiție profetică, el anunță cuceririle viitoare ale mecanicii și ale medicinii.

În secolul al XVIII-lea, marele cîntăreț al tehnicii este Diderot. El se miră că se dă cîteodată mai multă importanță filozofilor, a căror înțelepciune constă în arta de a ne lipsi de fericire, decît industriașilor a căror tehnică, transformînd existența noastră, poate să ne facă în mod real mai fericiți: „Au fost lăudați mult mai mult oamenii ocupați a ne face să credem că sîntem fericiți, decît oamenii ocupați a ne face să fim fericiți cu adevărat. Ce ciudățenie în judecățile noastre! Pretindem ca fiecare să facă ceva folositor, dar îi disprețuim pe oamenii folositori."

Astăzi sîntem departe de disprețul care îl întrista pe Diderot. Idealul tehnic triumfă peste tot. Așa cum știința pozitivă golea cunoașterea filozofică de orice conținut, tot așa puterea tehnică lipsește *puterea* filozofică de orice eficacitate. Exigența filozofică reapare totuși sub o altă formă. **Pornind de la cunoașterea științifică, perspectiva filozofică se dezvăluie ca reflecție critică asupra fundamentelor acestei cunoașteri. Pornind de la puterea tehnică, înțelepciunea, în sensul modern, se prezintă ca o reflecție critică asupra condițiilor acestei puteri.**

Astăzi este o temă familiară și îngrijorătoare aceea a tehnicianului ucenic-vrăjitor. Groaznicul pericol pe care îl constituie existența armelor nucleare, susceptibile de a distruge de mai multe ori planeta, la fel ca și primejdiile de „robotizare" constituite de automatizarea existenței noastre, subliniază cu strălucire că tehnica nu ține loc de înțelepciune, după cum știința nu ține loc de filozofie. „Tehnica, scria Laberthonnière, ne învață să ne slujim de lucruri. Dar noi, noi înșine, vom ști la ce să slujim?" Tehnica nu-i dă omului decît **mijloace** de acțiune. Ea rămîne mută în ceea ce privește **scopurile** care trebuie să călăuzească conduita noastră. Mai mult ca oricînd avem nevoie de o înțelepciune pentru a ne lămuri asupra scopurilor pe care trebuie să le urmărim. În lumea actuală, strălucirea **puterilor** noastre omenești face să apară într-o lumină tragică ambiguitatea **vrerilor** noastre. Iar dacă tehnica este o mediere necesară pentru a concilia puterea și vrerea, numai filozofia ne poate permite să vedem limpede în vrerea noastră. Numai filozofia pune problema **valorilor.**

3. Reflecția filozofică și viața

Programul filozofiei după Kant

Înțelegem acum cum se aplică reflecția filozofică tuturor problemelor pe care le pune viața. Kant rezuma tot programul filozofiei într-o triplă întrebare: **„Ce putem cunoaște? Ce trebuie să facem? Ce ne este permis să sperăm?"** Prima întrebare privește reflecția filozofică aplicată problemei cunoașterii. Ea cuprinde în același timp

filozofia ştiinţei şi metafizica, definită drept cercetarea sensului profund al universului, al Existenţei, dincolo de sistematizarea aparenţelor operată de ştiinţă. A doua întrebare priveşte tot ceea ce vine în atingere cu practica şi cu scopurile omenirii. Ce să spunem despre a treia întrebare? „Ce ne este permis să sperăm?" Omul este cu adevărat stăpînul vieţii sale sau doar o jucărie aflată la discreţia forţelor oarbe care acţionează în cosmos? Sîntem meniţi să dispărem cu totul sau avem un suflet nemuritor? Care este adevărata semnificaţie a prezenţei noastre în această lume? Care este **destinul omului**?

Dar dacă reflecţia filozofică îşi dă ca obiect lumea de cunoscut şi acţiunea de înfăptuit ea presupune un anume recul, o anumită detaşare faţă de această lume şi de această acţiune. Desigur că această detaşare este necesară seninătăţii şi obiectivităţii proprii reflecţiei filozofice. „Numai stridiile şi neghiobii aderă", zicea Paul Valéry. Dar această „asceză" filozofică nu implică oare o rupere periculoasă de concret şi de realitate? Adeseori omul de acţiune îşi bate joc de filozof, fiinţă pierdută în meditaţiile sale, străină de viaţa reală.

Idealismul lui Platon şi peştera

Platon în *Gorgias* şi în *Theaitetos* s-a făcut ecoul unor asemenea critici şi, împotriva lor, ia apărarea filozofiei. Iată punctul de vedere al omului de acţiune: filozoful care vrea să înalţe meditaţia la dimensiunile universului şi care se întreabă despre condiţia umană în general este cu totul dezorientat şi ridicol în faţa problemelor cotidiene puse de viaţa reală şi în relaţiile sale concrete cu semenii. „Tot aşa [...] cum se povesteşte şi despre Thales că, cercetînd stelele şi privind în sus, a căzut într-un puţ. O servitoare din Tracia, minte aleasă şi subţire, l-a luat, zice-se, peste picior, cum că pune suflet să ştie ce se află în cer, dar ce se află la picioarele sale şi în juru-i îi scapă. Aceeaşi zeflemea se potriveşte tuturor acelora care îşi petrec o viaţă cu căutarea înţelepciunii. Căci la drept vorbind, un astfel de om şi-a uitat de cel apropiat şi de vecin, ignorînd nu numai ce face, dar aproape şi dacă este om sau altă jivină [...]. Un astfel de om [...] atunci cînd e nevoit să discute, la tribunal sau în altă parte, despre realitatea aflată în jurul nostru şi înaintea ochilor, se face de rîs nu numai în faţa sclavelor din Tracia, ci a oricăruia din gloată, căzînd, din nepricepere, în puţuri şi în tot felul de încurcături fără ieşire, iar stîngăcia sa grozavă îl face să treacă drept nătîng."[2]

Dar în ochii lui Platon această stîngăcie a filozofului în luptă cu concretul este lipsită de importanţă, deoarece lumea concretă, lumea experienţei cotidiene, a evenimentelor schimbătoare, nu este decît o lume de aparenţe, un joc de iluzii. Lumea adevărată este lumea Ideilor, a adevărurilor eterne printre care trăieşte filozoful, la care doar el are acces.

Astfel, oamenii sînt ca nişte prizonieri înlănţuiţi într-o peşteră[3], cu spatele întors spre intrarea în peşteră, dar cu ochii fixaţi pe peretele

[2] *Theaitetos*, 174 b-c, în Platon, *Opere VI*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

[3] *Republica*, Cartea VII-a.

din fund. Ei nu văd nimic din ceea ce se petrece afară, ci au ca unic spectacol umbrele proiectate pe acest perete. Şi cum nu pot vedea nimic altceva, ei cred că aceste umbre sînt singura realitate. Aceste personaje îi simbolizează pe empirişti, respectiv pe aceia care cred că lumea experienţei sensibile, a evenimentelor concrete (umbrele de pe pereţi) este singura lume reală.

Dar să presupunem că unul dintre aceşti prizonieri este smuls brusc din peşteră şi transportat afară, în plină lumină. Orbit la început, el se obişnuieşte încet-încet cu lumea în care străluceşte soarele. El îşi dă seama că ceea ce lua altădată drept realitate nu era decît o imagine întunecată. Această ucenicie simbolizează iniţierea filozofică iar lumea scăldată de lumina soarelui simbolizează Ideile eterne, patria filozofului. Dacă filozoful abandonează Ideile luminoase şi se întoarce în peşteră, ochii săi, care nu mai sînt obişnuiţi cu întunericul, nu mai deosebesc nici măcar umbrele mişcătoare pe care prizonierii le iau drept realitate. Filozoful, în întunericul peşterii, nu mai vede nimic, iar prizonierii îl cred orb şi îşi bat joc de el. În realitate, ochii săi, făcuţi pentru lumină, nu sînt orbi decît în ceea ce priveşte aparenţele. Tot aşa, albatrosul lui Baudelaire, menit să zboare în înaltul cerului, este încurcat de aripile lui mari atunci cînd a căzut pe puntea corăbiei: „Aripile-i imense-l-împiedică să meargă."

Aşadar, după Platon, ignoranţa filozofului privind lucrurile materiale, incompetenţa sa practică sînt justificate. El are dreptul de a dispreţui lumea sensibilă, deoarece el locuieşte în singura lume adevărată, lumea Ideilor.

Critica idealismului

Această concepţie „idealistă" despre filozofie ne pare totuşi contestabilă. Ea este legată de un dispreţ faţă de „lucrurile materiale" care reflectă prejudecăţile sociale ale lui Platon. Opoziţia dintre omul practic şi filozof este de fapt — într-un mod foarte conştient — în perspectiva platonică opoziţia dintre sclav şi omul liber. Iată cum ne sînt prezentaţi cei doi oameni în *Theaitetos*: „Acesta este caracterul fiecăruia din cei doi, Theodoros: al celui crescut într-adevăr în libertate şi în tihnă, acela chiar pe care îl numeşte căutător al înţelepciunii, căruia nu ar trebui să i se ia în nume de rău că pare naiv şi nu e bun de nimic atunci cînd ar da peste vreo treabă de servitor: că nu ar şti, de pildă, să pregătească bagajele pentru călătorie sau să dreagă o mîncare gustoasă ori un discurs umflat. Cît despre celălalt ar putea, desigur, fi de ajutor la toate nevoile acestea, cu pricepere şi la iuţeală, dar nu ar şti să îşi arunce veşmîntul pe umărul drept ca un om liber, după cum nu ar şti nici să prindă cuvintele potrivite pentru a înălţa după dreptate un imn adevăratei vieţi a zeilor şi a oamenilor fericiţi."[4]

Dar un astfel de filozof nu poate medita la ideile pure decît pentru că sclavul îl scuteşte de grijile sale materiale. Acest filozof idealist îşi poate permite să ignore lumea materială întrucît a pus un sclav în-

[4] 175 e – 176 a, în Platon, ediţia citată.

tre lume şi el. Ruptă de realitatea concretă, o astfel de „filozofie" nu e oare la voia tuturor mistificărilor?

Filozofia autentică, departe de a ignora lumea materială, va reflecta pornind de la această lume care condiţionează toate gîndurile noastre. Făcută pentru a înălţa, filozofia nu e menită să ne exileze. Iar reflecţia nu trebuie să fie o evaziune. Totodată, filozoful nu se mulţumeşte să trăiască evenimentele talmeş-balmeş, în diversitatea lor concretă. Actul filozofic care tinde, după formula excelentă a lui Lacroix, să „transforme un eveniment în experienţă", îşi propune să extragă lecţia din evenimente, să apropie evenimentele unele de altele pentru a le înţelege — pentru a le cuprinde laolaltă — cu scopul de a ajunge la o viziune sistematică, adică unificată a universului (*synhistemi*, în greceşte înseamnă „eu pun laolaltă").

IDEILE ESENȚIALE

Nu uitați etimologia cuvîntului filozofie: dragoste de înțelepciune sau, mai exact, de *sophia*. Acest cuvînt grec *sophia* înseamnă totodată *artă* sau *putința de a trăi bine*, iar pe de altă parte, *știință*, cunoaștere a adevărurilor esențiale. Din modestie, Pitagora, căruia i se atribuie inventarea cuvîntului filozofie, a vrut să spună că filozoful nu este posesorul ci *prietenul (philo)* înțelepciunii și al științei. Filozofia nu înseamnă a avea, ci a căuta. În secolul XX filozofia nu este de fapt nici știință nici putere. Nu există o altfel de cunoaștere decît cunoașterea științifică. Aceasta s-a impus pe rînd în domeniul fizicii (în secolul al XVII-lea), al chimiei (în secolul al XVIII-lea), al biologiei (în secolul al XIX-lea) și chiar al omului în secolul XX (sociologie, economie politică, psihologie). De asemenea, nu există nici o putere în afara tehnicii (industrie, medicină, informatică). Trebuie de aici să tragem concluzia că filozofia și-a pierdut orice importanță? Dimpotrivă! Filozofia este *o reflecție asupra ansamblului cunoștințelor și puterilor noastre*. Cunoașterea științifică (care este înainte de toate o putere de manipulare a materiei) și puterea tehnicii propriu-zise nu-și pot avea finalitatea și sensul în ele însele. Filozofia este reflecție asupra științei (epistemologie), reflecție asupra scopurilor, adică asupra obiectivelor acțiunii (reflecție cu atît mai necesară cu cît puterea tehnică devine mai mare). Filozofia pune, de asemenea, probleme care îi sînt proprii: științele explică de ce se produce *cutare și nu cutare fenomen*, dar numai filozofia pune problema *existenței* (de ce există mai curînd ceva decît nimic?), problema *valorilor* (ce este dreptatea, frumosul, adevărul?), problema libertății, a existenței și a morții, adică a *destinului omului*.

LECTURI

BERGSON, H., *La Pensée et le Mouvant* (în special articolele: „Introduction à la métaphysique" și „L'intuition philosophique").
COMTE, A., *Cours de philosophie positive*, lecțiile I și II.
KANT, I., *Prolegomene*, trad. rom., Editura științifică și enciclopedică, București, 1987.
PLATON, *Gorgias* (485 d–486 d); *Theaitetos* (172 c–176 c); *Apărarea lui Socrate*, în Platon *Opere*, I–VII, Editura Științifică și Enciclopedică București.
JASPERS, K., *Introduction à la philosophie*, 10/18.
MERLEAU-PONTY, M., *Éloge de la philosophie*, Hachette.
RUSSELL, B., *Problèmes de philosophie*, Petite Bibliothèque Payot.
HUSSERL, E., *La philosophie comme science rigoureuse*, P. U. F.

TEXT COMENTAT

Portretul filozofului în *Theaitetos* al lui Platon

SOCRATE Atunci însă cînd l-ar atrage el [filozoful], dragul meu, pe altul spre înălțimi și cînd acesta vrea să iasă din acel „ce rău îți fac eu ție sau tu mie" spre a cerceta însăși dreptatea și nedreptatea, precum și ce este fiecare dintre ele, ca și diferența față de rest sau între ele, ori din acea „dacă Marele Rege este fericit cu mulțimea aurului strîns", spre a examina fericirea și nefericirea regelui, ca și a omului în general, întrebîndu-se în ce constă fiecare din ele și în ce fel i se cade firii omului, pe una din ele să o dobîndească, iar de cealaltă să scape — atunci, deci, cînd trebuie ca despre toate acestea să dea socoteală cel mic la suflet și arțăgos și certăreț, dă la rîndu-i, și el, replica. Atîrnat de înălțimi cum stă, l-au cuprins amețelile și, neobișnuit să contemple de sus tăriile, se neliniștește, e în încurcătură și se bîlbîie. Astfel ajunge să fie luat în rîs nu de sclavele din Tracia și nici de vreun altul din prostime (căci nu-și dau seama de ce se întîmplă), ci de toți aceia care au fost crescuți tocmai pe dos decît sclavii.

Acesta este caracterul fiecăruia din cei doi, Theodoros: al celui crescut într-adevăr în libertate și în tihnă, acela chiar pe care îl numești căutător al înțelepciunii, căruia nu ar trebui să i se ia în nume de rău că pare naiv și nu e bun de nimic atunci cînd ar da peste vreo treabă de servitor: că nu ar ști, de pildă, să pregătească bagajele pentru călătorie sau să dreagă o mîncare gustoasă ori un discurs umflat. Cît despre celălalt ar putea, desigur, fi de ajutor la toate nevoile de felul acesta, cu pricepere și la iuțeală, dar nu ar ști să își arunce veșmîntul pe umărul drept ca un om liber, după cum nu ar ști nici să prindă cuvintele potrivite pentru a înălța după dreptate un imn adevăratei vieți a zeilor și a oamenilor fericiți.[5]

COMENTARIU

a) Situarea textului

Acest text este extras din *Theaitetos*, dialog în care Platon îl pune pe Socrate să se confrunte cu matematicianul Theodoros și discipolul său Theaitetos. Socrate tocmai a respins relativismul lui Protagoras expus de Theaitetos: știința s-ar confunda cu senzația subiectivă, dacă omul ar fi „măsura tuturor lucrurilor". Iluzia visului ar fi tot atît de adevărată pentru cel care visează pe cît este de adevărată senzația prezentă pentru omul treaz. Dacă fiecare, înțelept sau nebun, este măsura propriului său adevăr, atunci nu mai există nici adevărat, nici fals. Valoarea adevărului se prăbușește atunci cînd unitatea adevărului se sparge în multiplicitatea opiniilor discordante. Dacă, așa cum pretinde Protagoras, toate opiniile sînt adevărate, atunci el recunoaște că adversarii săi, afirmînd că opinia lor este falsă, au dreptate.

Aceasta este discuția pe care textul nostru, portretul filozofului, a întrerupt-o. Este vorba de una din acele digresiuni atît de dragi lui Platon și care de altfel este justificată prin însăși natura vocației filozofice: filozoful este un om al răgazului. El nu-și interzice ocolurile, demersurile în zig-zag. Vînătoarea de adevăr

[5] 175 c–176 a în Platon, ediția citată.

devine o plimbare în grădinile Academiei. De altfel nu e vorba decît în aparență de o digresiune. De fapt, portretul filozofului se leagă, în intenția sa cea mai profundă, de critica relativismului lui Protagoras și al lui Theaitetos.

b) Ideea generală a acestui pasaj

E vorba de opoziția radicală a două personaje, omul obișnuit și filozoful. Filozoful este în general ridicol și stîngaci în viața cotidiană. „Numai corpul său este prezent în cetate", în timp ce gîndirea sa, disprețuind lucrurile sensibile, se mișcă printre Idei. Așa se petrec lucrurile cu Thales care, preocupat de observarea stelelor, a căzut într-un puț și a provocat rîsul servitoarei din Tracia: omul care contempla cerul nu era atent la ceea ce se petrecea la picioarele sale.

Omul obișnuit, în schimb, este adeseori perfect adaptat la viața materială. El se pricepe să umble cu lucrurile și cu oamenii, adică să găsească în toate împrejurările punctul de vedere al interesului său personal, să impună, în mod eficient, voința sa de putere egoistă. El este un „realist" care face din interesul său material măsura tuturor lucrurilor. Dar acest realist este incapabil să înțeleagă ideile generale, incapabil de a se ridica deasupra experiențelor particulare concrete, de a cunoaște „esențele", de a gîndi la nivelul adevărului universal dezinteresat. Acest text poate fi alăturat cu folos de acela din *Gorgias* (485 d–486 d) în care Callikles își bate joc de Socrate, filozoful tip, străin de agora, care își pierde timpul cu discuții vane, fără folos pentru el însuși, în loc să se gîndească la o carieră politică strălucită și care nu știe să se apere atunci cînd un neisprăvit oarecare vine să-l acuze.

Putem, de asemenea, să evocăm celebrul mit al peșterii din cartea a VII-a a *Republicii*. Prizonierii din peșteră care iau drept realități umbrele mișcătoare proiectate pe fundul peșterii simbolizează pe oamenii de rînd care sînt prizonieri ai experienței imediate și ai aparențelor concrete. Dacă unul dintre ei este eliberat de lanțurile sale și transportat în lumea luminoasă a lucrurilor reale (această lume simbolizează Ideile), ochii săi obișnuiți cu întunericul nu mai pot deosebi nimic (aceasta simbolizează lipsa de aptitudine a mulțimii pentru filozofie). În schimb, atunci cînd acest om, devenit, în sfîrșit, filozof, cu alte cuvinte, capabil de a recunoaște ideile, este aruncat din nou în peșteră, în obscuritatea experienței vulgare, el orbecăiește printre camarazii săi care cred că i s-au scos ochii. Acesta este albatrosul lui Baudelaire, căzut pe puntea corăbiei: „Aripile-i imense-l împiedică să meargă."

c) Explicație detaliată

„Atunci însă cînd l-ar atrage el (filozoful) **dragul meu pe altul spre înălțimi..."**

Ucenicia filozofiei este prezentată ca un urcuș din fundul peșterii spre regiunile superioare ale ideilor. Inițierea în filozofie presupune o ruptură cu lumea de jos, o *convertire* la lumea ideilor. Trebuie „să fugim de aici" pentru a ajunge în lumea ideilor. Etapele acestei dialectici ascendente *(synagoge)* care se înalță de la multiplu la unu, de la schimbare la etern, de la aparențe la adevăr sînt credința *(pistis)* aservită aparențelor, cunoașterea discursivă sau raționamentul *(dianoia)* ce caracterizează gîndirea matematică, în sfîrșit cunoașterea intuitivă *(noesis)* care sesizează esențele însele.

„Spre a cerceta însăși dreptatea și nedreptatea..."

A considera dreptatea sau nedreptatea în ele însele înseamnă a le considera în „esența" lor. Dacă l-am întreba pe un om de rînd ce înseamnă a fi drept, el ne-ar răspunde: „Drept este acela care îmi înapoiază banii ce i-am împrumutat." Sau: „Ce înseamnă a fi fericit?" Răspuns: „A fi fericit înseamnă a avea mulți bani." Pe scurt, nefilozoful răspunde la întrebări prin exemple particulare. Metoda socra-

tică constă în a depăşi exemplele particulare şi a te ridica la nivelul definiţiei generale. Socrate îl întreabă pe Menon: „Ce este un om virtuos?" iar acesta răspunde dînd ca exemplu un general care ştie să comande trupelor sale. Dar Socrate îi obiectează că virtutea unui sclav sau a unui copil ascultător nu constă în a comanda. A da o definiţie a virtuţii nu înseamnă a înmulţi exemplele de virtute, a menţiona „un întreg roi de virtuţi", ci a da o definiţie generală care să se aplice tuturor cazurilor. Definiţiile generale, dragi lui Socrate, prefigurează „ideile" sau „esenţele" de care vorbeşte Platon.

„A examina fericirea şi nefericirea [...] **omului în general întrebîndu-se în ce constă fiecare dintre ele şi în ce fel i se cade firii omului, pe una din ele să o dobîndească, iar de cealaltă să scape"**

Cercetarea esenţei care este o cercetare metafizică (vrea să descopere natura profundă a lucrurilor dincolo de aparenţe) este legată de o cercetare etică. Trebuie să ştim **ce convine** omului, care este idealul legitim, adevăratul bine sau adevărata fericire (căci Platon, la fel ca toţi filozofii greci, este **eudemonist**, el identifică binele cu fericirea). Dar şi aici trebuie să ne pricepem să ne ridicăm deasupra aparenţelor, a clipei, a împrejurărilor particulare. Relativismului sofiştilor care ignoră ideea adevărată în mod absolut şi care nu cunosc decît opinii relative la interesul momentan al fiecăruia, îi corespunde un imoralism (acela al lui Thrasymachos) din *Republica* sau al lui Callicles din *Gorgias*). Sofiştii confundă fericirea cu plăcerea. Ei efectuează ceea ce noi am numi astăzi *o reducţie psihologică a valorilor morale*. Pentru Callicles, justiţia omului puternic nu este altceva decît bunul plac al puterii sale. Cei slabi nu sînt mai puţin interesaţi. Ei numesc justiţie legile impuse de cei mulţi care protejează slăbiciunea lor împotriva samavolniciei celor puternici. Toţi confundă ceea ce este drept cu o conduită abilă care le permite să dobîndească o bună reputaţie, decoraţii, recompense etc. Dar şi aici e vorba de non-filozofi care nu ştiu să deosebească ideile pure de aparenţele sensibile. Pentru Platon, pura justiţie este ceea ce noi am numi o **valoare**, care se situează într-un alt plan. Reducţiei psihologice a sofiştilor (care, la fel ca Le Rochefoucauld mai tîrziu, reduc dreptatea la interesul sensibil), Platon îi opune ceea ce fenomenologii vor numi o **reducţie eidetică**. E vorba de a reduce dreptatea la esenţa ei proprie, adică la ideea care o defineşte. De exemplu, în *Republica*, mitul lui Gyges este oarecum instrumentul acestei reducţii eidetice. Gyges este un cioban a cărui conduită exterioară a fost ireproşabilă pînă în ziua în care a descoperit un inel vrăjit pe care îl pune pe deget şi care, răsucit într-un anumit fel, îl face invizibil (*Republica*, cartea a II-a). Din acest moment el făptuieşte o mulţime de ticăloşii, fărădelegi. Dreptatea care se prăbuşeşte de îndată ce a descoperit mijlocul de a se face nevăzut, nu a fost decît o aparenţă. Omul cu adevărat drept nu este călăuzit nici de interes, nici de frică, ci de ideea pură a dreptăţii. Dacă ar deveni invizibil, el nu şi-ar schimba conduita. Platon vrea să spună că valoarea conduitei noastre nu se **măsoară** cu interesul nostru empiric. Dimpotrivă, adevărul ideii ca valoare absolută reprezintă măsura a ceea ce valorează judecăţile şi comportamentele noastre. Cum o va spune în *Legile*: „Nu omul, ci Dumnezeu este măsura tuturor lucrurilor."

„Astfel [omul de rînd constrîns să filozofeze] **ajunge să fie luat în rîs nu de sclavele din Tracia şi nici de vreun altul din prostime (căci nu-şi dau seama de ce se întîmplă)"**

Omul care este prizonier al aparenţelor sensibile, adică al răului, nu-şi dă seama de propria lui aservire. Pentru a deveni conştient de ea, el trebuie să fie eliberat. Astfel, pentru Socrate şi Platon „nimeni nu este rău în mod voit". Omul rău este un neştiutor. El este prizonierul erorii. Filozofia platoniciană a răului nu este o filozofie a greşelii sau a păcatului. Greşeala se reduce la eroare. Răul este cu atît

mai de temut, căci eroarea, această neştiinţă care nu se ştie pe sine, tinde să se perpetueze (oricine greşeşte, persevereză). Aşa cum nu există păcat, tot aşa nu există merit sau sacrificii. Socrate este **fericit** să moară pentru dreptate. Prietenii lui (legaţi încă de lucrurile sensibile) sînt cei ce plîng atunci cînd el bea cucuta. El însuşi este bucuros că părăseşte această lume de întuneric.

„...acela care au fost crescuţi tocmai pe dos decît sclavii"

Se poate sublinia aici importanţa educaţiei în filozofia platoniciană (în care esenţialul este de **a învăţa** să te ridici deasupra lumii sensibile). Dar se cuvine să remarcăm de asemenea identificarea curioasă a filozofului cu omul liber şi chiar, mai departe, cu omul nobil, iar a non-filozofului cu sclavul. După gînditorii marxişti, dualismul platonician (lume materială, de o parte, lumea ideilor, de cealaltă parte) nu este decît transpunerea inconştientă a celor două clase fundamentale ale cetăţii antice, clasa sclavilor şi clasa oamenilor liberi. Platon însuşi era un aristocrat, un eupatrid. Filozoful nu poate medita asupra ideilor pure decît pentru că sclavul — pe care el îl disprețuieşte — îl scuteşte de grijile materiale. Filozoful idealist îşi poate permite să nu ţină seama de lumea materială deoarece el a pus un sclav între lume şi propria sa persoană. Idealismul platonician ar avea, în acest sens, un aspect mistificator. Totuşi nu putem reduce filozofia lui Platon la acest aspect. Apropierea filozofului şi a nefilozofului de omul liber şi, respectiv, de sclav are mai ales o valoare de simbol. Iar platonismul nu este doar expresia unei epoci sau a unei forme de societate. El îşi păstrează valoarea în toate timpurile.

d) Concluzie

Acest text are pentru noi un interes dublu:

1. **Un interes istoric**. El ne introduce dintr-o dată în miezul gîndirii lui Platon: **deosebirea fundamentală dintre lumea sensibilă şi lumea ideilor**. Filozoful este, înainte de toate, cel care a rupt-o cu prestigiul înşelător al lumii sensibile pentru a trăi pentru idei. Tocmai de aceea filozofia începe cu **uimirea**. Filozoful încearcă în lumea de aici **un sentiment de străinătate** (care îl face stîngaci şi adesea ridicol în ochii mulţimii). Acest sentiment de străneitate nu este decît reversul **reminiscenţei** ideilor (filozoful îşi aminteşte în mod obscur de a fi trăit printre ideile pure înainte ca sufletul său să fi căzut în temniţa corpului).

2. **Un interes etern**. Orice s-ar întîmpla cu învăţătura particulară a lui Platon, acest text păstrează totdeauna valoarea sa pentru a ne face să înţelegem ce este filozofia.

— Filozoful pune lumea aceasta sub semnul întrebării. El poate deci să pară neadaptat vieţii de toate zilele la care „aderă rău". Dar, zicea Valéry, „numai stridiile şi neghiobii aderă". Ceea ce pentru toţi este soluţie redevine pentru filozof o problemă. **Filozoful este oarecum acela care transformă în probleme evidenţele mulţimii**.

— Gîndirea filozofică vizează un adevăr universal şi dezinteresat. Şi prin aceasta ea se detaşează de atitudinea firească prin care omul este sclavul interesului personal şi al punctului de vedere tehnic pus în slujba nevoilor materiale. Filozoful caută **adevărul** pur: de aceea reflecţia filozofică apare ca o eliberare. Tocmai din cauza acestui dezinteres cei vechi vedeau în studiul filozofiei disciplina **liberală** prin excelenţă.

— Nu numai că filozofia tinde să stabilească adevăruri generale (renunţi la a te întreba „Mi s-a făcut o nedreptate? Omul care are aur este fericit?", pentru a-ţi pune problema **esenţei** dreptăţii şi a fericirii), dar ea încearcă să substituie o perspectivă a **absolutului** consideraţiilor relative. Ceea ce este adevărat şi drept nu se decide în funcţie de judecăţile mele particulare ci, dimpotrivă, judecăţile mele mă judecă. Ele au o valoare mai mare sau mai mică prin referire la ideile absolute care le slujesc drept norme.

TEXT COMPLEMENTAR

Valoarea filozofiei după Bertrand Russell

Sînt numeroşi aceia care, sub influenţa ştiinţei sau a unei vieţi închinate afacerilor, se îndoiesc că filozofia este ceva mai mult decît o ocupaţie inocentă dar frivolă, o cercetare sfioasă a unor distincţii subtile, nişte controverse privind anumite subiecte neinteligibile.

Această părere despre filozofie pare să rezulte în parte dintr-o falsă concepţie despre problemele vitale şi în parte dintr-o falsă concepţie despre scopurile filozofiei. Fizica, prin mijlocirea descoperirilor ei, este folositoare multor oameni care nu cunosc deloc această ştiinţă; de aceea, studiul fizicii este recomandabil nu numai sau chiar mai ales pentru că ea este de folos celui care o aprofundează, ci mai curînd din cauza acţiunii ei asupra omenirii în general. Folosul practic, e adevărat, nu ţine de filozofie. Dacă studiul ei are o oarecare valoare pentru alţii decît pentru filozofii înşişi, aceasta se întîmplă indirect şi numai prin influenţa ei asupra vieţii celor care o studiază. Prin urmare, în această influenţă trebuie să căutăm înainte de toate valoarea filozofiei.

Ba chiar mai mult, dacă nu vrem să eşuăm în tentativa noastră de a defini valoarea filozofiei, trebuie mai întîi să eliberăm spiritul nostru de prejudecăţile dragi celor pe care îi numim pe nedrept oameni „practici". Oamenii „practici" sînt cei care nu recunosc decît trebuinţele materiale, care ştiu că omul trebuie să-şi hrănească corpul dar care nu dau nimic pe necesitatea de a-şi hrăni spiritul. Dacă toată lumea ar fi bogată, dacă sărăcia şi boala ar putea fi reduse cît mai mult posibil, ar mai rămîne mult de făcut pentru a forma o societate de valoare; chiar şi în universul nostru, aşa cum este el, bunurile spiritului sînt cel puţin la fel de importante ca bunurile materiale. Valoarea filozofiei se plasează exclusiv printre bunurile spiritului şi numai aceia pe care aceste bunuri nu-i lasă indiferenţi pot înţelege că studiul filozofiei nu este o pierdere de timp.

Filozofia, ca toate celelalte discipline, are ca scop principal cunoaşterea; dar o cunoaştere care conferă unitate şi ordine ansamblului ştiinţelor, şi ea este rezultatul unui examen critic al fundamentelor pe care sînt înălţate convingerile noastre, prejudecăţile noastre şi credinţele noastre. Totuşi nu se poate afirma că filozofia a izbutit perfect în tentativele sale de a *furniza răspunsuri* precise la întrebările pe care le pune. Dacă îl veţi întreba pe un matematician, pe un mineralog, pe un istoric sau pe oricare alt savant, care sînt adevărurile ce au fost determinate de disciplina lui particulară, răspunsul ar fi tot atît de lung ca şi răbdarea cu care vă veţi înarma pentru a-l asculta. Dar puneţi aceeaşi întrebare unui filozof şi, dacă el este de bună credinţă, va trebui să mărturisească că filozofia nu a realizat încă aceleaşi rezultate pozitive ca şi celelalte ştiinţe. Aceasta se explică parţial, e adevărat; într-adevăr de îndată ce o cunoştinţă determinată privind un subiect oarecare devine posibilă, subiectul respectiv încetează să se cheme filozofie şi devine o ştiinţă aparte. Ansamblul studiului astrelor, numit acum astronomie, făcea altădată parte din filozofie. Una dintre lucrările principale ale lui Newton a fost intitulată *Principiile matematice ale filozofiei naturale*. De asemenea, studiul spiritului omenesc care era cuprins în filozofie s-a desprins la un moment dat de ea şi se cheamă psihologie. Astfel, într-o largă măsură, caracterul

nesigur al filozofiei e mai mult aparent decît real; problemele care pot fi rezolvate într-un mod precis se situează în domeniul științei; numai acelea care, în starea actuală a științei, nu pot fi rezolvate într-o manieră categorică rămîn și formează un reziduu care poartă numele de filozofie.

Totuși aceasta nu e decît o parte a adevărului privind caracterul nesigur al filozofiei. Aceasta conține numeroase probleme (dintre care unele prezintă un interes profund pentru viața noastră spirituală), care, atît cît poate fi prevăzut, trebuie să rămînă irezolvabile, în afară de cazul că facultățile spiritului omenesc vor deveni altele decît ceea ce sînt în prezent. Universul comportă o unitate de plan și de scop sau, dimpotrivă, totul nu e decît rezultatul întîlnirii întîmplătoare a atomilor? Cunoașterea face parte din univers cu titlu permanent, dînd astfel speranța că înțelepciunea va crește nelimitat, ori este un accident trecător, propriu doar unei mici planete în care viața va deveni în mod sigur imposibilă peste cîtva timp? Binele și răul au importanță pentru univers sau numai pentru om? Astfel de întrebări sînt puse de filozofi și capătă răspuns diferit la diverși filozofi. Fie că un răspuns la aceste întrebări este posibil ori nu, acelea pe care le dă filozofia nu sînt niciodată adevăruri demonstrabile. Totuși, oricît de slabă ar fi speranța de a găsi un răspuns valabil, examinarea perseverentă a unor asemenea chestiuni face parte din sarcinile care revin filozofiei; aceasta ne face să devenim conștienți de importanța acestui tip de probleme; ea examinează toate modurile de a le trata și ajută la păstrarea intactă a interesului speculativ pentru univers care ar fi în pericol să dispară dacă noi ne-am mărgini la căutarea unei cunoașteri certe (...).

În afară de utilitatea pe care o are și care constă în a ne deschide perspective nebănuite, filozofia participă la măreția obiectelor pe care le contemplă (și poate că de aici își trage ea partea cea mai bună a valorii ei) și, prin acest fapt, ea îi eliberează pe credincioșii săi de vederi înguste și personale. Viața individului este mărginită de cercul intereselor sale personale, familia și prietenii săi putînd fi incluși în el, dar lumea exterioară îi este indiferentă, în afară de cazul că ea poate să favorizeze sau să contrarieze tot ceea ce se află în cercul dorințelor instinctive. O astfel de existență are un caracter oarecum agitat și limitat; în comparație cu ea, viața filozofică este calmă și liberă. Lumea intereselor particulare este o lume restrînsă, așezată în mijlocul unui univers vast și puternic, care, mai devreme sau mai tîrziu, va ruina lumea noastră personală. Afară de cazul că am lărgi cercul intereselor noastre astfel încît el să includă întreaga lume exterioară, noi sîntem asemenea garnizoanei unei fortărețe asediate care știe dinainte că inamicul va împiedica orice ieșire și că în cele din urmă va trebui inevitabil să se predea. Într-o astfel de existență nu este loc pentru pace; există doar o luptă constantă între insistența dorinței și neputința voinței. Dacă viața noastră trebuie să fie fecundă și liberă, este necesar ca, într-un fel sau altul, să scăpăm de această închisoare și de această luptă.

Un mijloc de a scăpa este contemplația filozofică; în sensul ei cel mai larg, ea nu împarte universul în două tabere, prieteni și dușmani, favorabili sau ostili, buni și răi. Contemplația filozofică aruncă o privire imparțială asupra lumii (...).

Spiritul care s-a obișnuit cu libertatea și imparțialitatea contemplației filozofice va păstra ceva din această libertate și imparțialitate în lumea acțiunii și a emoției; el va vedea în dorințele și în scopurile sale părți ale unui întreg, și le va privi cu detașare ca pe fragmentele infinitezi-

male ale unei lumi care nu poate fi afectată de preocupările unei singure fiinţe umane. Imparţialitatea care, în contemplaţie, se naşte dintr-o dorinţă dezinteresată de adevăr purcede din aceeaşi calitate a spiritului care leagă dreptatea de acţiune, şi care în viaţa afectivă aduce o dragoste destinată tuturor şi nu numai celor consideraţi folositori sau demni de admiraţie. Astfel, contemplaţia filozofică exaltă obiectele gîndirii noastre şi înnobilează obiectele actelor şi afecţiunilor noastre; ea face din noi cetăţeni ai universului şi nu doar cetăţeni ai unui oraş fortăreaţă în luptă cu restul lumii. În această calitate de cetăţean al lumii rezidă veritabila şi constanta libertate a omului şi eliberarea de o sclavie formată din speranţe meschine şi din biete temeri.

Să rezumăm pe scurt discuţia noastră cu privire la valoarea filozofiei: filozofia merită să fie studiată nu pentru a găsi în ea răspunsuri precise la întrebările pe care le pune, deoarece răspunsuri precise nu pot fi, în general, cunoscute ca fiind conforme cu adevărul, ci mai curînd pentru valoarea întrebărilor înseşi; într-adevăr, aceste întrebări lărgesc concepţia noastră despre posibil, îmbogăţesc imaginaţia noastră intelectuală şi micşorează siguranţa dogmatică care închide spiritul faţă de orice speculaţie; dar înainte de toate, graţie măreţiei lumii pe care o contemplă filozofia, spiritul nostru este şi el înveşmîntat cu măreţie şi devine capabil să realizeze această uniune cu universul care constituie bunul suprem.

B. Russell, *Problèmes de philosophie*, Payot, pp. 178–185.

Bertrand Russell, filozof englez (1872–1970), a dobîndit celebritatea prin lucrările sale de logică şi de filozofie matematică. El a luat atitudine cu un curaj exemplar în probleme de politică şi de educaţie: închis în 1918 ca urmare a unui articol pacifist, a fost închis din nou în 1961 după campania sa pentru dezarmarea nucleară. A primit premiul Nobel pentru literatură în 1950.

SUBIECTE DE REFLECȚIE ȘI DEZBATERE

- Reflecția filozofică ne detașează de lume?
- Filozofie și înțelepciune.
- Știință și filozofie.
- Confruntați aceste judecăți diferite despre filozofie și indicați diversele concepții filozofice pe care ele le exprimă:

„Filozoful este acela care posedă totalitatea cunoașterii în măsura posibilului." **(Aristotel)** „Filozofia se poate defini nu ca știința a toate, ci ca știința totului." **(Thibaudet)** „Nu se poate învăța filozofia; se poate învăța doar filozofarea." **(Kant)** „Filozofia își dobîndește valoarea chiar din incertitudinea ei." **(Russell)** „În filozofie întrebările sînt mai esențiale decît răspunsurile." **(Jaspers)** „Filozofia nu e decît hotărîrea de a privi cu naivitate în tine și împrejurul tău." **(Bergson)** „A filozofa înseamnă aceasta: a te comporta față de univers ca și cum nimic nu s-ar înțelege de la sine." **(Jankélévitch)** „Filozofia este utopia unei posesiuni la distanță. Ea poate deci să fie tragică deoarece contrariul ei se află în ea; filozofia nu este niciodată o ocupație serioasă; omul serios, dacă există, este omul unui singur lucru căruia îi zice da." **(Merleau-Ponty)** „Filozofii n-au făcut decît să interpreteze lumea în diferite feluri, important este însă de a o transforma." **(Marx)** „Omenirea nu-și pune decît problemele pe care le poate rezolva." **(Marx)** „Filozofia nu există, nici nu se justifică prin caracterul valabil al soluțiilor sale, ci prin aspectul inexorabil al problemelor sale." **(Ortega y Gasset)**

- Filozofia mai are loc în lumea noastră?
- Trebuie să facem filozofie?
- Știința poate înlocui filozofia?
- La ce tip de adevăr ne duce reflecția filozofică?
- Filozofia trebuie să fie definită ca o reflecție asupra tuturor felurilor de cunoaștere?
- Desprindeți importanța filozofică a textului următor, pornind de la studiul său sistematic:

„Deoarece știința este conceptul universalului și al necesarului; deoarece există principii a ceea ce este susceptibil de demonstrație și, prin urmare, a oricărei științe — aceasta fiind însoțită de rațiune — urmează de aici că din însuși principiul a ceea ce este obiect de știință, nu poate să existe nici știință, nici artă, nici prudență. Căci ceea ce este obiect al științei poate fi demonstrat, în timp ce arta și prudența au ca materie ceea ce este de ordinul posibilului; înțelepciunea nici ea nu-și are locul aici, căci înțeleptului îi este propriu de a putea furniza o demonstrație cu privire la anumite chestiuni. Dacă, așadar, noi ajungem la adevăr prin știință, prudență, înțelepciune și inteligență, fără a ne înșela vreodată, și aceasta atît în ordinea necesarului ca și în aceea a posibilului; dacă dintre cele trei facultăți — am în vedere prudența, știința și înțelepciunea — nici una nu poate avea cunoașterea primelor principii, rămîne că inteligența este aceea care le poate ajunge la ele." **(Aristotel)**

CAPITOLUL 2

Conştiinţa şi inconştientul. Psihanaliza şi explorarea inconştientului

1. Conştiinţa şi inconştientul

Conştiinţa morală şi conştiinţa psihologică

În limbajul comun, cuvîntul **conştiinţă** înseamnă conştiinţă morală sau capacitatea de a face o judecată asupra intenţiilor şi actelor noastre (în germană *Gewissen).* Conştiinţa, spune Kant, înseamnă „raţiunea practică prezentîndu-i omului datoria sa" *(Doctrina virtuţii,* introducere). În acest sens vom spune, de exemplu: „Conştiinţa mea îmi face reproşuri."

Dar noi vom lua aici cuvîntul conştiinţă într-un sens mai larg. De exemplu, eu spun că am conştiinţa de a fi în cabinetul meu de lucru, de a ţine în mîinile mele această carte cu coperţi verzi. Luată în acest sens, conştiinţa nu este un **judecător** ci un **martor**. Ea este intuiţia pe care o are spiritul despre percepţiile şi actele sale.

Cogito-ul cartezian

Faimosul *cogito* al lui Descartes, **gîndesc deci sînt**, este pur şi simplu afirmaţia că sînt, fără nici o posibilitate de îndoială şi de contestare, un eu, un subiect conştient. Să evocăm, pe scurt, itinerarul cartezian (*Discurs asupra metodei*, 1637; *Meditaţiile metafizice*, 1641). Descartes şi-a propus să se îndoiască de tot ceea ce vede şi de tot ce gîndeşte: „M-am hotărît să presupun că toate lucrurile care mi-au pătruns vreodată în minte nu erau mai adevărate ca închipuirile din visurile mele." „Să presupunem", zice Descartes: deci nu e vorba de o îndoială firească ci de una voluntară, de o îndoială la care Descartes se constrînge atîta timp cît el nu a găsit un adevăr absolut neîndoielnic, un adevăr care să i se impună — în pofida tuturor silinţelor sale de a se menţine în starea de îndoială. Acest adevăr care să reziste la toate asalturile îndoielii, acest reziduu de evidenţă pe care să nu-l pot înlătura, este prezenţa gîndirii mele conştiente: „Am băgat de seamă că în timp ce voiam să gîndesc că totul este fals, era necesar ca eu care gîndeam astfel să fiu ceva. Şi observînd că acest adevăr *gîndesc deci exist* era atît de ferm şi asigurat, încît toate presupunerile cele mai extravagante ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am socotit că puteam să-l accept fără scrupul ca principiul prim al filozofiei pe care o căutam."

Obiecţia lui Gassendi

E demn de luat în seamă că primii cititori ai lui Descartes nu au înţeles deloc ce înseamnă acest cogito. Exemplul cel mai caracteristic este acela al lui Pierre Gassendi (1592–1655), canonic la episco-

pia din Digne de la 1614 și profesor la Colegiul regal (Collège de France) în 1645. Acest eminent specialist în matematică și astronomie, în ciuda credinței sale creștine, este plin de prejudecăți senzualiste și materialiste, în așa măsură că reflexia pur filozofică a lui Descartes îi scapă. De ce să organizăm, spune Gassendi lui Descartes, această îndoială violentă și grandilocventă? Nu aveți nevoie de un „aparat atît de mare" pentru a afirma certitudinea existenței dv.: „Puteți deduce același lucru din oricare alta dintre acțiunile dv." și să spuneți, de exemplu: „Mănînc, deci exist" sau: „Mă plimb, deci exist".

Răspunsul lui Descartes

Descartes va răspunde cu răbdare lui Gassendi că el tocmai a pus la îndoială aceste acțiuni atît de banale ca a mînca sau a te plimba deoarece ele pot fi iluzorii (de exemplu atunci cînd în timpul unui vis îmi închipui că mănînc sau că mă plimb, cînd de fapt eu stau nemișcat în patul meu). Astfel nu trebuie să spunem: „Mănînc, deci exist, mă plimb, deci exist", ci: „Gîndesc că mănînc, deci exist: gîndesc că mă plimb, deci exist". În acest moment al itinerariului cartezian, cele mai mărunte dintre acțiunile mele au fost azvîrlite în noaptea îndoielii. Singurul lucru care rezistă îndoielii este evidența gîndirii mele conștiente: oricît de false ar fi judecățile mele, este sigur că eu gîndesc. Iar această gîndire conștientă este actul unui subiect, al acestui lucru ce gîndește și care sînt eu. *Ego cogito*: eu sînt cel ce gîndește: *ego* nu este „un accident gramatical al verbului cogitare", el este legat de acesta în chip indisolubil. Evidența eului conștient este prima descoperire pe care Descartes o realizează în călătoria sa. Demersul cartezian ne invită aici la o veritabilă conversiune. Eu mă întorc cu spatele la obiectele gîndirii îndoindu-mă mereu, pentru a mă îndrepta (cu prețul unui efort mintal pe care Gassendi nu vrea să-l facă) spre acest subiect al gîndirii, acest subiect conștient care este primul adevăr: „Sufletul, va spune Descartes, este mai ușor de cunoscut decît corpul." Conștiința, această intuiție pe care o am în ceea ce privește faptul că gîndesc și exist, este, atunci cînd adopt un demers filozofic, primul adevăr care mi se oferă.

Refuzul inconștientului la Descartes, Alain și Sartre

Pentru Descartes, cum se vede, gîndirea este identică cu conștiința. Desigur, atunci cînd Descartes va fi scăpat cu totul de îndoiala sa, el va reintroduce corpul; dar aceasta se deosebește în mod radical de gîndire. Pentru Descartes, omul are o alcătuire dublă: el este **suflet**, adică gîndire conștientă, și **corp**, adică o porțiune de întindere. Tot ceea ce în mine iese din cuprinsul gîndirii, al conștiinței, aparține corpului și se explică prin mecanisme care se ajustează în spațiu. Alain (1868–1951) explicitează în propria sa filozofie ideile carteziene: „A ști, spune el, înseamnă a ști că știi". Altfel spus, nimeni nu poate să gîndească fără a avea conștiința că gîndește; ceea ce este inconștient nu mai ține de gîndire, ci depinde de corp. Ar fi o gravă greșeală „să credem că inconștientul este un alt eu, un fel de înger rău, de sfetnic diabolic". Această superstiție ar fi pur și simplu „o

idolatrie a corpului", căci cuvîntul *inconştient* nu poate să indice decît mecanisme fiziologice. Punctul de vedere al lui J. P. Sartre (1905–1980), elev al lui Alain, se înscrie în această linie cartezianã. Pentru Sartre, obiectul psihologiei este **fiinţa în situaţie**. Dar fiinţa în situaţie este o fiinţă conştientă. Şi nu există pentru o conştiinţă decît un fel de a exista, acela de „a avea conştiinţa că există". Astfel, Sartre va ignora inconştientul în sensul tare al cuvîntului (în locul lui el va întreprinde studiul „relei credinţe", dar reaua credinţă este o atitudine conştientă).

Inconştient = comportament inconştient

Totuşi, negaţia inconştientului este mai întîi o ceartă de cuvinte. Pentru Descartes, gîndirea fiind prin esenţa ei o gîndire conştientă, noţiunea de gîndire inconştientă este o contradicţie în termeni. La fel psihologii, în urmă doar cu o sută de ani (iar în manualele şcolare în urmă cu mai puţin de 50 de ani), defineau frecvent psihologia ca un studiu al conştiinţei. Pornind de la o asemenea definiţie înseamnă să excluzi dintr-o dată inconştientul psihic. Dar astăzi psihologia este considerată de toată lumea ca **ştiinţa comportamentelor**: putem deci să vorbim de inconştient psihic fără să ne contrazicem. Căci un comportament care este sau care devine inconştient nu încetează din acest motiv să fie un fapt psihic.

Conştiinţa ca intenţionalitate

Să remarcăm înainte de toate că însăşi conştiinţa constituie deja o **acţiune**, un mod de a mă îndrepta spre lume, de a viza exteriorul, altfel spus, reluînd formula lui Husserl pentru a caracteriza această vocaţie centrifugă a conştiinţei, o „**intenţionalitate**".[1]

Să luăm în consideraţie „stări de conştiinţă" ca o percepţie, o amintire, o emoţie.

Eu percep nişte ghivece cu flori pe balconul meu. Această percepţie nu este o stare interioară, ci un act al conştiinţei mele care vizează un obiect al lumii exterioare. La fel, dacă îmi amintesc de o zi de vacanţă, această amintire nu este o realitate pur interioară, ci, de asemenea, un act prin care conştiinţa mea se îndreaptă spre anumite evenimente care au avut loc în trecutul meu. Acelaşi lucru se poate spune despre emoţie, despre sentiment. Un om se repede la mine, iar mie mi se face frică. Şi aici, frica mea apare nu ca un dat interior, ci ca o atitudine în faţa cuiva, ca un mod de a îndrepta conştiinţa mea spre o realitate din lumea exterioară. Căci lumea sentimentelor, care trece drept cea mai intimă, cea mai subiectivă, nu scapă de această lege; un sentiment este pentru mine „un mod de a fi în lume". A iubi şi a urî este o manieră de a mă îndrepta spre altul.

Aşadar, datele conştiinţei mele nu pot să alcătuiască o „viaţă interioară", ci dimpotrivă, după celebra formulă a lui Husserl, „orice

[1] Expresia aparţine lui Franz Brentano (1838–1917). Dar a devenit celebră datorită fenomenologiei lui Husserl (1859–1938).

conştiinţă este totdeauna conştiinţa a ceva". Conştiinţa este „intenţionalitate", adică este îndreptată totdeauna spre ceva din afara mea. Am putea să ne asumăm riscul de a spune că conştiinţa husserliană nu este niciodată o „stare de conştiinţă", ci totdeauna „conştiinţa unei stări".

Dar dacă **teoria fenomenologică** caracterizează pe bună dreptate conştiinţa ca intenţionalitate, trebuie să ne grăbim a adăuga că nu **orice intenţionalitate, orice mod de a ne proiecta şi de a ne îndrepta spre lume este conştient**. Vom arăta că conştiinţa clară nu este legată decît de un mic număr dintre atitudinile noastre.

Conştiinţa ca selecţie

Exemplele nu ne lipsesc: putem invoca mai întîi obişnuinţa: bicicliştul nu-şi menţine echilibrul decît transmiţînd tot timpul ghidonului bicicletei mici mişcări. Această activitate este automată, inconştientă. Ea se exercită fără să ne gîndim la ea. Dacă i s-ar suprapune conştiinţa ea nu ar face decît să o tulbure. Henri Piéron evocă în legătură cu aceasta o poveste din India: broasca l-a întrebat pe miriapod cum face el ca să meargă. Vrînd să-i dea o explicaţie, miriapodul şi-a îndreptat atenţia asupra acestei conduite automate şi n-a mai reuşit să meargă!

De fapt, conştiinţa îndeplineşte o funcţie de **selecţie**. Ea este în serviciul adaptării biologice. Ea apare de fiecare dată cînd se naşte o dificultate, de fiecare dată cînd automatismul deprinderii nu este deajuns pentru a rezolva problema care ne solicită.

Paul Chauchard observă cu foarte multă dreptate: „Pierderea conştiinţei în timpul somnului apare ca o reacţie de dezinteres şi, invers, conştiinţa este o reacţie de interes, dar nu pentru tot, ci numai pentru ceea ce poate fi util pentru organismul nostru căruia îi acordăm atenţie."

Conştiinţa reclamă, aşadar, o dublă condiţionare pentru a apărea. Mai întîi, prezenţa unei probleme vitale care să solicite o reacţie de adaptare, apoi, o dificultate particulară, care să ceară o alegere. Conştiinţa apare atunci cînd activitatea spontană întîlneşte eşecul. Iar conştiinţa este cu atît mai intensă cu cît situaţia este mai periculoasă. Conştiinţa ţîşneşte din contradicţii şi încercări. S-a putut spune în mod legitim că „conştiinţa se naşte din conştiinţa rea".

Ideea că „orice conştiinţă înseamnă alegere" a fost dezvoltată cu cea mai mare energie de Bergson. El a arătat că conştiinţa este legată de **prezent**, de **real**, de **acţiune**. Sarcina mea actuală îmi solicită conştiinţa; evoc de exemplu toate amintirile care îmi sînt **folositoare** pentru a duce la bun sfîrşit ceea ce fac în acest moment. Alte amintiri, dimpotrivă, rămîn inconştiente: e vorba de masa amintirilor a căror evocare este cu totul nefolositoare pentru activitatea mea prezentă.

Conştiinţa ca sinteză

Dar conştiinţa nu este numai selecţie. Ea este, de asemenea, cum a arătat Pierre Janet, **sinteză**[2]. Stările de conştiinţă sînt adesea stări

[2] Etimologia cuvîntului conştiinţă este aici revelatoare. Conştiinţa este o *cunoaştere împreună* (*cum* = cu), o sinteză.

patologice sau pur şi simplu stări de oboseală în care sinteza mentală nu se poate opera. Janet, care făcea în acelaşi timp studii de filozofie şi studii de medicină, observase deja în tinereţe, cînd era în serviciul lui Charcot, la spitalul Salpétriére, comportamentul bolnavilor de isterie.

Mulţi isterici prezentau fenomene curioase de inconştienţă: de exemplu, cutare isteric, în timp ce susţinea o conversaţie, scria după dictare o pagină întreagă fără să-şi dea seama. Acesta este fenomenul scrierii automate. (Această distragere patologică reprezintă o trecere la limită a unei forme de distragere mai frecventă. De exemplu, la sfîrşitul unei lecţii, elevul obosit continuă să ia note fără să ştie ce scrie. Istericul nu ştie nici măcar că scrie.)

Inconştientul, lipsa de sinteză şi de „tensiune" psihologică

Janet explică fenomenele de inconştienţă (şi în special prodigioasa distracţie a istericilor) printr-o pierdere gravă de energie mentală sau, cum spune el, printr-o cădere a **tensiunii psihologice**. Într-o stare de sănătate psihică perfectă, conştiinţa joacă într-adevăr rolul său de *cum*-ştiinţă, adică de sinteză: puterea sintetică a conştiinţei este destul de mare pentru a cuprinde diferitele mele activităţi. De exemplu, scriu o scrisoare, răspunzînd totodată la întrebările ce mi se pun; eu am conştiinţă de actele mele, îmi controlez propriile mele gînduri. Dar conştiinţa obosită, mai puţin încordată a istericului lasă să-i scape o parte din viaţa lui mentală. Aşa se face că în fenomenul scrierii mecanice, istericul, conştient de susţinerea conversaţiei, nu mai are destulă „tensiune psihică" pentru a rămîne conştient de alte activităţi, de exemplu de faptul că scrie ce i se dictează. Tot aşa, idei, obsesii, pe care conştiinţa lui nu mai are puterea să le controleze, pun cu siguranţă stăpînire pe el şi se înscriu în simptomele isterice. Simptomele morbide, dezlănţuirea automatismelor inconştiente reprezintă o disociere a personalităţii, acuză căderea sintezei mentale, a controlului vigilent al conştiinţei.

Semnificaţia unui comportament poate fi inconştientă

Dar mai e posibil şi un alt caz: **eu pot să fiu conştient de actele pe care le îndeplinesc dar să nu-mi dau seama de semnificaţia acestor acte. Comportamentul este conştient, semnificaţia sa profundă nu este**. Sensul propriilor mele acte este obscur pentru mine, în timp ce poate că altul îl sesizează limpede. Aşa, de exemplu, un îndrăgostit poate să ia drept simplă politeţe atenţiile constante pe care le manifestă pentru o femeie, în timp ce prietenii i-au ghicit pasiunea înainte ca el însuşi să recunoască cu claritate că este îndrăgostit. Charles Baudouin spune că inconştientul este „marginea la care conduita depăşeşte conştiinţa."[3] Această definiţie poate fi precizată astfel: inconştientul este distanţa care există între interpretarea naivă ce o dau actelor mele şi semnificaţia lor adevărată şi adesea distanţa dintre orbirea mea şi luciditatea altuia. Sub această formă,

[3] C. Baudouin, *L'âme et l'action*, p. 26, Editions du Mont Blanc, Génève. O definiţie analoagă se găseşte la Politzer.

tema unui inconştient psihic a fost tratată de multă vreme. La Rochefoucauld scria în 1665: „Amorul-propriu este adesea invizibil pentru el însuşi. El hrăneşte, fără să ştie, un mare număr de afecţiuni şi de uri iar pe unele dintre acestea le face atît de monstruoase încît atunci cînd le aduce la lumină nu le recunoaşte şi nu se poate hotărî să le mărturisească." Omul, aşa cum îl vede La Rochefoucauld, se crede cu plăcere generos cînd de fapt el nu este decît vanitos, se crede binevoitor şi serviabil cînd de fapt el nu face decît să-şi pregătească susţinători.

În acelaşi fel, în secolul al XIX-lea, Karl Marx descoperă mobiluri inconştiente ale anumitor idealuri politice care se cred foarte pure: de exemplu, oamenii de la 1789, cînd pregăteau suprimarea corporaţiilor, credeau, în conştiinţa lor clară, că-i eliberează pe cetăţeni de o tutelă opresivă; în realitate, aceşti reprezentanţi ai marii burghezii căutau în mod obscur să creeze o clasă de muncitori izolaţi şi fără apărare în faţa celor care îi angajau. Mai tîrziu, orleaniştii şi legitimiştii puteau să creadă că opoziţia lor se explică prin pura fidelitate faţă de diferite persoane regale sau chiar numai faţă de drapele diferite (regalitatea nu a fost restabilită la sfîrşitul secolului al XIX-lea deoarece legitimiştii nu au vrut să renunţe la drapelul alb, în vreme ce orleaniştii cereau drapelul albastru-alb-roşu!). În realitate, şi într-o formă inconştientă pentru mulţi, orleaniştii reprezentau interesele marii industrii iar legitimiştii pe acelea ale proprietăţii funciare tradiţionale. Astfel, după Marx, conştiinţa clară poate să fie „mistificată" de mobiluri inconştiente de ordin economic. În zilele noastre s-ar putea spune că La Rochefoucauld şi Marx făceau, *avant la lettre*, „psihanaliza" contemporanilor lor.

Psihanaliza este, într-adevăr, o metodă de cercetare psihologică menită să pună în evidenţă preocupările inconştiente pe care refuzăm să ni le mărturisim nouă înşine, altfel spus, pe care le refulăm. E vorba de a mă face să pătrund „pînă la acele secrete pe care mă tem să le ştiu".

2. Explorarea psihanalitică a inconştientului prin metoda freudiană

Freud, Breuer şi metoda catartică

În 1885, un medic austriac de treizeci de ani, Sigmund Freud, obţine o bursă de studii în Franţa şi devine elevul lui Charcot; patru ani mai tîrziu, el se duce la Nancy şi îşi petrece cîteva luni în serviciul lui Bernheim. El asistă la experienţe de hipnotism care îi par a confirma observaţiile făcute de el însuşi la Viena, în 1881–1882, cu Breuer.

Freud şi Breuer au îngrijit o fată de douăzeci şi unu de ani care prezenta tulburări isterice grave — în urma morţii tatălui ei —, în special tulburări ale mobilităţii oculare şi ale vederii (fără nici o leziu-

ne organică). Ei au hipnotizat-o pe tînăra fată şi au obţinut de la ea, în stare de hipnoză, dezvăluiri interesante. De exemplu, a povestit o scenă cu tatăl ei, în timpul căreia, venindu-i să plîngă, ea şi-a reţinut lacrimile, pentru a nu-l impresiona, strîngîndu-şi dureros pleoapele. Trezită din starea hipnotică ea a observat că nu mai suferea de ochi. Descoperind prin hipnoză originea psihologică a simptomului, ea s-a eliberat de acesta. Pe scurt, de îndată ce o anumită amintire obsedantă este regăsită, **de îndată ce inconştientul redevine conştient, starea mentală se ameliorează**. Freud şi Breuer au descoperit aici o metodă de „purificare" a inconştientului pe care au numit-o „metoda catartică".

Tratamentul psihanalitic

În continuare, Freud pune la punct metoda psihanalitică propriu-zisă.

Scopul ei este acelaşi cu al metodei catartice: să transforme o stare inconştientă într-o stare conştientă; dar metoda psihanalitică substituie tehnicii brutale a hipnozei alte procese pentru ca bolnavul să găsească prin el însuşi, fără a fi adormit, amintirile şi preocupările care îl obsedează inconştient[4].

Tratamentul psihanalitic este lung şi costisitor: mai multe şedinţe săptămînale, timp de cîţiva ani. Bolnavul este invitat să se întindă pe un divan şi să vorbească liber. El este obligat să respecte regula de *non-omisiune* care constă în a nu ascunde nimic din ideile care-i vin în minte, chiar dacă sînt ridicole sau neconvenabile. Cînd bolnavul abordează o temă sau pronunţă un cuvînt interesant, psihanalistul propune acest cuvînt ca inductor şi cere subiectului să se lase în voia unei **asociaţii de idei** pornind de la acest cuvînt, adică să indice cît mai repede posibil toate cuvintele la care primul cuvînt îl face să se gîndească. Favorizată de evocarea mecanică, o preocupare inconştientă riscă într-adevăr să se strecoare în conştiinţă. Totuşi, adesea bolnavul se opreşte brusc în seria asociaţiilor sale şi totul se petrece ca şi cum o forţă ascunsă ar împiedica tema inconştientă de a reveni în conştiinţă. Aceste linişti bruşte ale subiectului, precum şi întîrzierile la şedinţă, cuvintele neplăcute adresate psihanalistului constituie ceea ce se numeşte **rezistenţă**. Bolnavul rezistă la propriul său efort de a regăsi temele psihologice inconştiente şi această rezistenţă manifestă tocmai persistenţa **refulării**. Sagacitatea psihanalistului trebuie în acest caz să descopere care sînt punctele sensibile în jurul cărora se manifestă o rezistenţă şi trebuie făcută încercarea de a sesiza, ca prin surpriză, ca prin efracţiune, temele refulate. Freud propune, de asemenea, analiza lapsusurilor, a actelor ratate, a viselor nocturne. Lapsusul (eroarea involuntară care ne face să pronunţăm un cuvînt în locul altuia) nu este, după Freud, pur şi simplu întîmplător şi negativ;

[4] De altfel s-a revenit la metoda catartică într-o formă nouă. Bolnavul este adormit prin mijloace farmaco-dinamice (barbiturice) şi, întrebat, el se dezvăluie destul de profund (exact aşa cum un om beat îşi dă pe faţă secretele). Aceste tehnici au asupra psihanalizei freudiene avantajul rapidităţii.

el are un sens pozitiv. Cuvîntul pronunţat din eroare ar fi **acela** pe care inconştient noi am fi dorit să îl pronunţăm (Freud citează cazul preşedintelui unei adunări politice care trebuie să dea cuvîntul oratorilor înscrişi şi care comite următorul lapsus: „Domnilor, declar şedinţa închisă — ah, pardon! am vrut să spun deschisă, deoarece primul orator înscris este unul dintre adversarii lui cei mai înverşunaţi.) Un act ratat, o uitare, o gafă nu sînt în ochii psihanalistului o simplă distracţie neînsemnată, ci, dimpotrivă, o conduită plină de sens, revelatoare de sentimente inconştiente (de exemplu, uitarea unei întîlniri poate fi manifestarea inconştientă a ostilităţii). Dar analiza visurilor nocturne ale pacientului este aceea care îi deschide lui Freud „calea regală a explorării inconştientului". S-ar putea spune că Freud inaugurează psihologia visului în istorie. Înainte de Freud explicaţia visului a fost mai întîi **metafizică**, apoi **fiziologică**. Numai cu Freud ea devine **psihologică**.

Visul „calea regală a explorării inconştientului"

Visul a fost considerat mai întîi ca o comunicare cu forţele supranaturale. Eroii lui Homer primesc în vis mesaje de la zeii lor: visul este premonitoriu, profetic, este un semn care vine de pe celălalt tărîm, un avertisment care trebuie descifrat. Progresele ştiinţei au făcut ca asemenea interpretări să dea înapoi destul de repede şi încă înainte de secolul XX au făcut să triumfe explicaţia fiziologică a visului: cînd conştiinţa încetează să fie vigilentă, imaginile mentale conţinute în celulele nervoase se înlănţuie la întîmplare. Visurile au un caracter absurd, dezordonat, haotic. Mecanica nervoasă, redusă la ea însăşi şi eliberată de controlul raţiunii, este aceea prin care se explică succesiunea acestor imagini absurde. Nici explicaţia metafizică, nici explicaţia fiziologică nu descoperă în vis un sens omenesc. Sensul visului este plasat, oarecum, fie undeva deasupra, fie dedesubtul omului: zeii vorbesc în visurile mele sau corpul meu este acela care visează, dar nu eu sînt cel ce visează; visurile mele, dacă se poate spune aşa, nu mă privesc. La Freud nu mai este aşa: visurile mele mă privesc pe mine, mă dezvăluie, capătă un sens uman. Visul are o semnificaţie; în general, el exprimă o dorinţă şi mai întîi dorinţa de a continua să dorm. Visul, spune Freud, este „paznicul somnului". De exemplu, dacă în timpul somnului, mi-e foarte sete, voi sfîrşi prin a mă trezi şi mă voi duce să beau apă, dar înainte de asta voi visa probabil că apa (această satisfacţie fictivă, este ca un mod de a prelungi somnul). Interesul pe care îl are visul nocturn pentru explorarea inconştientului rezidă în aceea că dorinţele inconştiente (deoarece sînt refulate) din starea de veghe se satisfac în vis. Într-adevăr, „cenzura" (constituită de grija convenienţelor, a ideilor morale), care refulează în starea de veghe dorinţele scabroase interzise, în timpul somnului nu este suprimată, ci slăbită. Astfel, dorinţele interzise se satisfac în vis dar într-un mod încă deturnat, voalat, **simbolic**. Visul necesită deci o **interpretare**. Dedesubtul imaginilor manifeste, patente ale visului, psihanalistul trebuie să descopere semnificaţiile ascunse, latente. Să

dăm un exemplu împrumutat de la psihanalistul american Frinck şi citat adesea: o bolnavă povesteşte că s-a visat cumpărînd într-un mare magazin o magnifică pălărie neagră, foarte scumpă. Analiza va revela, după aceea, că soţul bolnavei este bătrîn şi bolnav şi că ea este îndrăgostită de un bărbat bogat şi frumos. Dorinţele inconştiente (şi vinovate) ale subiectului sînt puse în acţiune, **„dramatizate"** într-un mod simbolic: pălăria frumoasă înseamnă nevoia de podoabă pentru a-l seduce pe omul iubit, preţul mare al pălăriei dezvăluie dorinţa de bogăţie; în sfîrşit, e vorba de o pălărie neagră, o pălărie de doliu, ceea ce înseamnă în mod discret dorinţa de a scăpa de soţul devenit un obstacol. Această imagine a pălăriei este aici **supradeterminată**: imaginea unică exprimă un fascicul întreg de semnificaţii.

Transferul

După un anumit timp, psihanalistul împărtăşeşte pacientului „analizantului", interpretarea sa. Se poate întîmpla ca pacientul, departe de a accepta, să o respingă cu indignare. De exemplu, să presupunem că medicul declară pacientului: „Timiditatea dv. bolnăvicioasă se explică prin aceea că, fiind copil, v-a fost foarte frică de tatăl dv.; această frică continuă să vă obsedeze şi cu atît mai mult cu cît, inconştient, îl urîţi pe tatăl dv. şi vă simţiţi vinovat de această ură." Analizantul va protesta probabil şi va refuza această interpretare. Dar, făcînd acest lucru, el va adopta faţă de analiză o atitudine ambiguă, cînd plîngăreaţă, cînd agresivă. De fapt, şi fără ca el să-şi dea seama de asta, comportamentul său faţă de psihanalist reproduce inconştient vechea sa atitudine faţă de tatăl său. Pacientul pune pe seama analistului toate motivele de nemulţumire ce le avea contra tatălui său. O astfel de „deplasare" se cheamă **transfer**. Cînd e vorba, ca în exemplul nostru, de sentimente de ostilitate, transferul se numeşte „negativ". Dar transferul poate avea ca obiect şi sentimente amicale, poate fi „pozitiv". Acesta este cazul cînd o pacientă se crede îndrăgostită de psihanalistul ei: ea manifestă astfel, în mod obscur, o atitudine infantilă, o nevoie de securitate şi de protecţie, şi de data aceasta medicul joacă iarăşi rolul tatălui. După Freud, transferul este indispensabil vindecării, tocmai pentru că el reactivează vechile tulburări şi permite în cele din urmă de a regăsi în conştiinţa clară toate preocupările penibile care au fost refulate.

3. Ce a adus psihanaliza psihologiei

1. Rolul conflictelor

Psihanaliza a dezvăluit importanţa determinantă a conflictelor în viaţa psihică. Prin aceasta, concepţia freudiană despre inconştient se opune punctului de vedere al lui Pierre Janet. Am văzut că pentru Janet inconştientul este pur şi simplu rezultatul unei slăbiciuni a conştiinţei, a sintezei mentale. Ne gîndim la o energie care se epuizează

(de exemplu, după o metaforă împrumutată de la Dalbiez, o locomotivă care se opreşte din lipsă de cărbune). La Freud, dimpotrivă, există inhibiţie nu prin epuizare, ci prin blocaj (trenul se opreşte pentru că s-a tamponat cu un tren venind din sensul opus). Într-adevăr, există conflict între exigenţe sociale, morale şi dorinţe, preocupări considerate ca neconvenabile şi care, din această cauză, sînt „refulate" în inconştient. Freud îşi reprezintă psihismul ca o casă cu trei etaje. În mijloc se află **eul** conştient, care suferă presiuni contradictorii. De jos vin presiunile instinctelor care caută să traducă exigenţele lor la nivelul conştiinţei clare; Freud le desemnează prin termenul **sine** (*Es*, în germană). De sus vine presiunea cenzurii morale care caută să refuleze instinctele; ansamblul acestor interdicţii morale constituie ceea ce Freud numeşte **supraeul**. Dar este interesant de remarcat că acest supraeu are el însuşi o origine instinctivă. El a ieşit dintr-un instinct de securitate, dintr-o nevoie de protecţie şi iubire. Copilul mic învaţă de la mama lui că anumite fapte sînt „urîte". De exemplu, i se interzice de a fi murdar sau de a umbla gol, iar puţin mai tîrziu i se interzice să mintă sau să fure. Copilul mic acceptă să se supună interdicţiilor pentru a nu pierde dragostea mamei sale. El „interiorizează" interdicţiile care, de acum înainte, vor face parte din el şi vor constitui supraeul. Copilul învaţă să renunţe la anumite satisfacţii instinctive, pentru a nu înceta să fie iubit.

Complexul lui Oedip

După Freud, supraeul este mai puternic la băieţi decît la fetiţe. Băieţelul este gelos pe tatăl lui. El ar voi să se bucure în exclusivitate de dragostea mamei sale. Tatăl său este un rival în atingerea acestui ţel. „Tatăl este ceea ce băiatul ar dori să fie, mama ceea ce ar dori să aibă." Neputînd să-l suprime pe tatăl său, să-i ia locul, copilul **se identifică cu el** şi interiorizează cuvîntul şi interdicţiile acestuia. În acest sens, „supraeul este moştenitorul complexului Oedip".

Supraeul apare ca o etapă necesară în formarea conştiinţei morale, dar el nu trebuie confundat cu conştiinţa morală însăşi. Conştiinţa morală a omului adult, conştiinţa morală autentică, nu se poate reduce, în mod valabil, la supraeu. În realitate, acela care nu ar avea în calitate de conştiinţă morală decît supraeul său ar fi o fiinţă puerilă fixată asupra interdicţiilor copilăriei, incapabilă de a ajunge la autonomie morală.

Supraeul joacă un rol important în tulburările comportamentului şi ale afectivităţii pe care le studiază psihanaliza în cazul nevrozelor. Desigur, individul normal, trăind în societate, trebuie să-şi controleze instinctele, să le refuze anumite satisfacţii. Dar supraeul nevroticului este mai exigent: el nu numai că interzice instinctelor de a se satisface, dar el le refulează, adică le expulzează din conştiinţa clară. Instinctul refulat „se răzbună" şi reapare sub forma simbolică prin diferite tulburări psihice. Tocmai aceasta înseamnă un **complex**, adi-

că un ansamblu de tendinţe refulate care perturbează echilibrul subiectului[5].

2. Noţiunea de semnificaţie

Psihanaliza freudiană aduce psihologiei această idee esenţială că fenomenele psihice, chiar şi acelea în care pare că domneşte dezordinea — ca visul, ca simptomele morbide ale nevrozelor — au o semnificaţie ascunsă; simptomele par la prima vedere absurde, dar ele au o finalitate ascunsă. Cutare bolnav al lui Frinck, citat de Dalbiez, este obsedat de obiecte insignifiante, ca o pălărie sau un carnet de cecuri. În aparenţă, angoasa sa este absurdă, el însuşi spune: „înnebunesc". Dar aceste ciudăţenii au un sens: pălăria are o căptuşeală roşie, carnetul de cecuri este roşu. Subiectul, cînd era copil, l-a rănit involuntar pe fratele lui şi a curs sînge; subiectul, trăind un sentiment de vinovăţie foarte puternic, a refulat această amintire penibilă. Obsesia sîngelui vărsat reapare sub formă simbolică ca obsesie a culorii roşii. Manifestările isterice cele mai bizare au şi ele un sens care se dezvăluie prin analiză. Anorexicul, fără a prezenta vreo leziune a tubului digestiv, nu are deloc poftă de mîncare, altfel spus, manifestă în mod obsesiv conflictele sale printr-un soi de grevă a foamei inconştientă. Cutare soldat din prima linie este lovit brusc de o paralizie isterică. Procesul inconştient este următorul: acestui soldat îi este frică dar îi este şi ruşine de acest sentiment. El îşi refulează frica, dar în mod inconştient îi cedează. Pseudo-paralizia sa este echivalentul inconştient al unei mutilări voluntare, susceptibile de a-l feri de primejdie. Înţelegem de aici prin ce înnoieşte Freud concepţia despre om. În timp ce Descartes, de exemplu, nu găsea o semnificaţie umană propriu-zisă decît în procesele logice ale gîndirii şi explica pasiunile şi instinctele prin legile mecanicii nervoase, în ochii lui Freud instinctele, pasiunile, visurile nocturne, simptomele aparent absurde ale nevrozelor au o semnificaţie ascunsă şi totuşi accesibilă.

3. Rolul copilăriei în formarea personalităţii

Poetul romantic englez Wordsworth a spus deja: „Copilul este tatăl omului", afirmînd astfel că evenimentele copilăriei au o importanţă decisivă în formarea personalităţii adultului. Această afirmaţie primeşte de la psihanaliză probe decisive şi ilustrări tipice. Traumatismele psihice din copilărie, primele relaţii ale copilului cu părinţii

[5] Teoria care atribuie conflictelor tulburările nervoase pare să fie confirmată de studiile reflexologice ale lui Pavlov şi ale discipolilor săi. I se prezintă unui cîine un cerc luminos dîndu-i-se în acelaşi timp praf de carne. În curînd, doar vederea cercului îl va face să saliveze pe cîinele condiţionat. Apoi, animalul este supus unei condiţionări opuse: i se prezintă o elipsă luminoasă administrîndu-i-se un şoc electric. Astfel el este condiţionat în mod negativ faţă de elipsă şi pozitiv faţă de cerc. Prezentarea unei figuri ambigue a cărei jumătate superioară este un cerc iar jumătatea inferioară o elipsă provoacă animalului adevărate tulburări nervoase.

sînt date esenţiale care trebuie descoperite, scoase la suprafaţă din inconştient pentru a înţelege reacţiile actuale ale subiectului adult. În ochii psihanalistului, eu nu sînt decît ceea ce m-a făcut istoria mea, eu sînt trecutul meu. Cura psihanalitică are drept scop să mă elibereze de povara acestui trecut ajutîndu-mă să capăt o conştiinţă clară în privinţa lui. Odată vindecat, bolnavul **nu mai este** trecutul lui, ci **are** un trecut.

4. Importanţa sexualităţii

Experienţa psihanalitică i-a dezvăluit lui Freud că temele refulate priveau adeseori viaţa sexuală. Instinctul sexual, care este rareori pe deplin satisfăcut şi care trece de regulă ca fiind josnic şi demn de dispreţuit, intră uşor în conflict cu supraeul[6]. Freud a descoperit prin investigaţia psihanalitică că viaţa sexuală începe din copilărie. Sexualitatea freudiană, **libido**-ul, capătă de altfel un sens larg, sensul de *senzualitate*. Astfel, sexualitatea infantilă este mai întîi **bucală** (cea mai mare plăcere a sugarului este să sugă sînul matern), apoi **sadic-anală** (copilul de trei ani se complace în funcţiile de excreţie şi încearcă o plăcere sadică de a sfîşia şi distruge). Abia după aceasta apare sexualitatea **genitală** propriu-zisă.

Pe de altă parte, după Freud, istoria lui Oedip, condamnat de o soartă crudă la a-şi omorî tatăl şi a se căsători cu mama sa, ar fi întrucîtva istoria fiecăruia dintre noi. Copilul mic **se identifică** cu părintele de acelaşi sex şi capătă o afecţiune exclusivă (**fixaţie**) pentru părintele de sex opus. De exemplu, băiatul se identifică cu tatăl pe care caută să-l imite şi după puţin timp să-l înlocuiască, dar se „fixează" faţă de mama lui şi poate deveni gelos pe tatăl lui şi agresiv faţă de el, ceea ce Freud numeşte complexul lui Oedip.

Sigur este că părinţii sînt pentru copil, în acelaşi timp, şi primul obiect de afecţiune, şi sursa tuturor interdicţiilor în materie sexuală, ceea ce provoacă un divorţ între **afectivitate** şi **senzualitate**, a căror reconciliere devine mai tîrziu dificilă şi, totodată, indispensabilă pentru echilibrul sexualităţii adulte.

5. Psihanaliză şi lingvistică

Interpretarea lui Jacques Lacan

Orice travaliu care se operează în cura psihanalitică se bazează, cum sublinia Jacques Lacan (1901–1981), „pe cuvîntul pacientului"[7]. Bolnavul aflat sub îngrijire este un om care vorbeşte: el „transformă conflictele sale în povestiri", spune doctorul Delay. Psihanalistul este un om care ascultă, care descifrează, care interpretează. El este un lingvist, un traducător care se sileşte să „decripteze" conţinutul manifest al vorbelor şi al simptomelor pentru a descoperi semnificaţia lor latentă. Temele refulate sînt acelea pe care bolnavul nu le

---

[6] Reamintim că, pentru Freud, supraeul este instanţa morală a eului.

[7] J. Lacan, „Fonction et champ de la parole et du language en psichanalyse", în *Ecrits*, ed. du Seuil.

poate exprima în cuvinte clare şi care se traduc „aiurea, într-un alt registru, în limbaj cifrat, clandestin".

Inconştientul este „acea parte a discursului concret care nu se află la dispoziţia pacientului pentru a restabili continuitatea discursului său conştient"[8]. Cura nu are, în acest sens, alt scop decît de a restitui subiectului „o vorbire plină".

Mai mult, cînd Lacan ne spune că imaginile de vis, simptomele nevrotice, sînt limbajul inconştientului, sînt „semnificanţii unui semnificat refulat în conştiinţa subiectului"[9], trebuie să-l înţelegem literal, adică să înţelegem că legile materialului inconştient sînt însele legile pe care lingvistica le descoperă în limbile existente. În mecanismul simptomelor şi al visurilor găsim „o structură identică cu aceea a limbajului", adică „o structură aşa cum se manifestă ea în limbile vorbite efectiv de masele de oameni".

Am arătat că simptomele nevrotice, că imaginile din vis sînt simbolice. Trebuie să adăugăm că procedeele de simbolizare proprii inconştientului au aceeaşi structură ca şi procedeele stilistice ale discursului[10]. În vis, acest „rebus" spune cu îndreptăţire Lacan, inconştientul se exprimă prin figuri analoage **figurilor retorice**. Inconştientul se disimulează prin procedee de substituţie în care recunoaştem eufemismul, antifraza, litota. Procedeul de **condensare** în vis evocă **metafora**, în timp ce **deplasarea** este o transcripţie discretă a temei refulate care echivalează cu ceea ce gramaticienii numesc **metonimie** (conţinătorul fiind luat drept conţinut) sau „sinecdocă" (partea luată drept întreg).

4. Psihanaliza după Freud

Unii discipoli iluştri ai lui Freud s-au despărţit de el în diverse puncte. Dintre teoriile psihanalitice neufrediene vom examina pe acelea ale lui Alfred Adler şi Carl Gustav Jung.

1. Teoria complexului de inferioritate după Adler (1870–1937)

Adler insistă mai puţin decît Freud asupra sexualităţii şi mult mai mult asupra nevoii de afirmare, de dominaţie, asupra a ceea ce Nietzsche a numit „voinţa de putere". Cheia nevrozelor nu este de obicei o dificultate sexuală, ci sentimentul de inferioritate, în special de inferioritate fizică. Simptomele nevrotice sînt un mod simbolic de a masca, de a **compensa** această inferioritate. Adler explică prin complexul de inferioritate şi prin compensaţie tot ceea ce Freud interpre-

[8] *Op. cit.*, p. 258.

[9] *Op. cit.*, p. 280.

[10] Se va citi, în această privinţă, Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (Gallimard, 1966), capitolul VII, pp. 76–87.

tase pornind de la refulare. Chiar şi comportamentul sexual, departe de a fi un fapt prim, se explică pornind de la compensaţie. Într-o perspectivă adleriană, celebrul comportament „donjuanesc" al lordului Byron s-ar explica prin nevoia de compensare a infirmităţii sale fizice (şchiopenia). Personajele lui Stendhal ilustrează destul de bine teoria complexului de inferioritate. Ele nu se îndrăgostesc decît atunci cînd refuzul femeii îi vexează în amorul lor propriu şi face să se nască nevoia de a se afirma. Refuzul partenerului provoacă dragostea rănind amorul propriu. Simplificînd puţin, s-ar putea spune că acolo unde Freud înclina să explice manifestările unei ambiţii printr-o anumită refulare sexuală (în sensul în care d-na Staël spunea: „Gloria, doliu răsunător al fericirii"), Adler va face psihanaliza unei dragoste căutînd în adîncul ei compensarea unei ambiţii eşuate[11].

2. Concepţia lui Jung (1875–1961)

Deosebirile caracterologice

Jung porneşte de la opoziţia dintre Freud şi Adler. Cele două perspective de explicare îi par la fel de legitime. Ele dezvăluie totuşi două temperamente diferite. Pentru Freud, în relaţiile unui individ cu semenii lui, ceea ce contează, dacă se poate spune aşa, este **obiectul**. Freud „îi vede pe bolnavii săi într-o dependenţă constantă de obiectele importante ale vieţii şi în cadenţă permanentă cu ele"[12]. De exemplu, tatăl şi mama joacă un rol considerabil în copilăria fiecăruia; mai tîrziu alte persoane iau locul lor prin mecanismul de transfer. Ceea ce vine de la subiect este numai „o sete oarbă de plăcere... sete difuză care nu se colorează cu calităţi determinate decît în funcţie de obiecte specifice". În timp ce la Freud „subiectul rămîne în mod curios neînsemnat, nefiind, pînă la urmă, decît sursa unei aspiraţii spre plăcere şi un teatru de angoasă", la Adler din contră „**accentul cade pe un subiect** care caută să se pună în siguranţă şi să domine obiectele şi lucrurile oricare ar fi ele". Explicaţia freudiană se dovedeşte, astfel, valabilă pentru bolnavi cu un caracter de un anumit tip, explicaţia adleriană pentru bolnavi cu un caracter de un alt tip. Jung crede într-adevăr că „există două tipuri diferite de oameni, dintre care unul

[11] Psihanaliştii americani contemporani îl critică pe Freud dintr-o perspectivă adleriană. De exemplu, Karen Horney îi reproşează lui Freud că explică într-un mod prea mecanic ansamblul personalităţii pornind de la unul dintre elementele sale, viaţa sexuală. Să luăm în considerare un masochist care simte plăcere în a se umili, a suferi. Freud va explica conduita lui prin faptul că individul a fost excitat sexual în cursul unor experienţe de supunere, de umilire. După Karen Horney, ceea ce trebuie să facem este chiar demersul invers, adică să explicăm o sexualitate masochistă (durerea excitantă sexual) prin ansamblul personalităţii masochiste. Masochismul „reprezintă o tentativă de a cîştiga securitatea şi satisfacţia în viaţă prin ştergerea independenţei". Atitudinea globală a masochistului este ea însăşi în mod obscur în serviciul voinţei de putere. Ea se reflectă la rîndul ei în viaţa sexuală a individului care este o expresie particulară a celei dintîi şi nu cauza originară.

[12] C.G. Jung, *Psychologie de l'inconscient* (trad. Cahan), p. 88, Genève, 1952.

se ataşează mai mult de obiect decît de sine însuşi, iar celălalt mai mult de sine decît de obiect". Primul tip este **extravertitul**, îndreptat spre exterior, care caută să se adapteze situaţiilor concrete, al cărui destin depinde efectiv de „obiectele" pe care le găseşte în drumul său. Cînd un astfel de individ este atins de nevroză el depinde de psihanaliza freudiană. Dimpotrivă, **introvertitul**, „rezervat, meditativ, cam ezitant, se fereşte cu uşurinţă de lucruri, se află mereu oarecum în defensivă". Lui i se aplică mai bine conceptele adleriene.

Teoria inconştientului colectiv

Analiza visurilor i-a arătat lui Jung că inconştientul nostru este bîntuit de teme mitologice, de zei şi de diavoli, de uriaşi, de magicieni, de strigoi. Aceste imagini, pe care Jung le numeşte **arhetipuri**, se regăsesc în toate religiile primitive, în poveştile cu zîne, în legendele tuturor folclorurilor. Astfel, inconştientul nostru ar fi cufundat „în sufletul colectiv istoric". El ar moşteni aceste imagini ancestrale, venite din cele mai îndepărtate epoci şi care, de la naşterea noastră, ar fi prezente în fiecare dintre noi. Inconştientul nostru ar purta urmele nu numai ale conflictelor pe care le-am trăit în copilăria noastră personală, dar şi ale angoaselor celor mai îndepărtate ale omenirii în cursul istoriei sale.

5. Metodele contemporane de explorare a inconştientului

Testele proiective

Cu toate că expresia „tehnici proiective" este destul de recentă şi de origine americană, termenul de „proiecţie" se trage, e just să o remarcăm, de la Freud însuşi. Într-un pasaj din *Totem şi Tabu*, Freud sublinia că noi „proiectăm" chiar în percepţia lumii exterioare, emoţiile noastre intime, ideile noastre personale[13]. Acest mecanism de proiecţie rămîne inconştient.

Această descoperire a inspirat o întreagă serie de teste contemporane destinate explorării inconştientului. Este într-adevăr posibil să provoci experimental, la un subiect, conduite în care se vor putea proiecta complexele sale, tendinţele sale inconştiente.

Unele din aceste teste se referă la interpretarea percepţiilor, altele la subiectul construcţiilor, al acţiunilor. Vom da cîteva exemple:

1. Interpretări proiective

Testul lui Rorschach

El seamănă puţin cu un joc şcolăresc bine cunoscut care constă în a îndoi o hîrtie pe care s-a făcut o pată de cerneală. Pata se întinde şi

[13] Într-un sens puţin diferit, Freud semnala procesele proiective care intră în funcţiune în delirul „paranoic", în mania persecuţiei. Persecutorul-persecutat se crede persecutat cînd de fapt el îi persecută pe alţii. El proiectează asupra altora sentimentele de agresivitate pe care le încearcă el însuşi şi se eliberează de propriile sale sentimente de vinovăţie făcîndu-se acuzatorul altora. Aici, proiecţia este un instrument al „apărării eului".

desenează de o parte şi de cealaltă a îndoiturii o figură ciudată cu care ne putem amuza căutînd asemănări.

„Materialul" din *Psihodiagnosticul* psihiatrului elveţian Hermann Rorschach este constituit din zece planşe care reproduc fiecare o pată de cerneală, neagră pentru primele şapte planşe, policromă pentru ultimele trei.

I se cere subiectului să interpreteze fiecare din aceste pete, să arate ceea ce i se pare că este desenat. Nici o interpretare precisă, firește, nu se impune prin forma petelor de cerneală, care nu au o semnificaţie obiectivă; materialul de interpretare este, cum se spune, „puţin structurat". Astfel, interpretările reflectă preocupările subiectului şi mai ales tendinţele inconştiente care se „proiectează" în percepţie. Testul lui Rorschach este un test prin excelenţă proiectiv, căci, aşa cum spune doctorul Delay, „într-un mod de a vedea se proiectează un mod de a fi". Interpretarea răspunsurilor este mai degrabă o artă decît o ştiinţă.

Totuşi, specialiştii în Rorschach au degajat cîteva reguli generale. De exemplu, ne uităm dacă subiectul analizează pata fragment cu fragment, interpretînd fiecare detaliu, sau dacă el dă un răspuns „global", adică o interpretare de ansamblu a petei. Multe „răspunsuri-detaliu" şi puţine „răspunsuri-globale" arată cîteodată că subiectul este angoasat. El este un om scrupulos, timid, foarte meticulos, care „taie firul de păr în patru". Pe de altă parte, un caracter „extravertit", va da un răspuns mai bogat la planşele policrome decît la planşele negre (se calculează procentajul „răspunsurilor-culoare"). Un „introvertit" orientat spre viaţa interioară, spre analiza propriului său sine, „va anima" planşele şi va da un mare număr de „răspunsuri-mişcare" (de exemplu: aici sînt doi oameni care se bat; acolo este un crab care fuge). Refuzul de a răspunde sau sărăcia răspunsurilor dezvăluie un subiect „coartat", adică inhibat de complexele sale.

Testul lui Muray

Acest test american proiectiv propune un material mai structurat decît testul lui Rorschach. El conţine treizeci de planşe care reprezintă scene cu diferite personaje (de exemplu, un copil care contemplă o vioară pusă în faţa lui). Pacientul este invitat să precizeze sensul acestor imagini, să vorbească despre personaje, să imagineze o poveste despre ele. Personajul se identifică inconştient cu unul dintre eroii povestirii, se proiectează în ceea ce povesteşte (şi mai ales în sfîrşitul pe care îl imaginează pentru povestirea sa).

Testul lui Szondi

El se compune din zece grupe de fotografii. Fiecare grup conţine fotografia unui isteric, a unui depresiv, a unui sadic etc. Pacientul este invitat să aleagă din fiecare grup fotografia cea mai neplăcută şi fotografia cea mai puţin neplăcută. Dacă alegerea corespunde, în fiecare din cele zece serii, aceloraşi tipuri patologice, ea va fi considerată semnificativă. Fotografiile preferate reprezintă, în principiu, ten-

dințele acceptate, mai mult sau mai puțin, de supraeu, fotografiile considerate ca neplăcute ar corespunde cu tendințele refulate.

Testul de frustrare al lui Rosenzweig

Testul conține o serie de douăzeci și patru de imagini care reprezintă, fiecare, două personaje „într-o situație de frustrare". Personajul din stînga este reprezentat ca spunînd cîteva cuvinte care semnifică frustrarea suferită de el însuși sau de celălalt individ. Cît despre personajul din dreapta, pacientul este cel ce trebuie să imagineze răspunsul său. De exemplu, o imagine reprezintă două femei (desenate foarte schematic pentru ca pacientul să se poată proiecta cu ușurință într-unul dintre personaje); alături de cele două femei se află un vas spart. Femeia din stînga declară: „E groaznic, ați spart vasul preferat al mamei mele." Pacientul trebuie să imagineze răspunsul femeii din dreapta. El proiectează în răspunsul dat fie agresivitatea sa („N-aveați decît să puneți acest vas într-un loc ferit"), fie preferința sa pentru atitudini de retragere mai mult sau mai puțin masochiste („Sînt de neiertat. Nu cumva pot să-l înlocuiesc?").

2. Conduite și construcții proiective

Psihodrama lui Moreno

Aici subiectul se proiectează în interpretarea unei imagini, dar printr-o veritabilă conduită. Pacienții lui Jacob Moreno sînt invitați să se urce pe o scenă de teatru și să joace un rol pe care el trebuie să-l imagineze și în care se presupune că ei „se proiectează". Nu mai e vorba doar de a se exterioriza prin limbaj, ca în psihanaliza clasică, ci de a se proiecta în gesturi. De unde marea importanță terapeutică a acestei metode. „Jucînd" propriile sale complexe, subiectul le dezvăluie psihologului, eliberîndu-se totodată de ele.

Tehnicile de joc

Această metodă proiectivă este utilizată, esențialmente, în psihanaliza copiilor. Copilul se exteriorizează prin joc, prin desen. Dintre aceste teste de joc, se poate cita „testul satului" lui Arthus. Pacientul trebuie să asambleze cu ajutorul unui joc de construcție diversele elemente ale unui sat: uliță, case, poduri etc. Dispoziția pe care le-o dă, felul în care el execută construcția pot da informații despre personalitatea sa.

6. Concluzie

Ce trebuie să gîndim despre psihanaliză? Metoda psihanalitică, la începuturi foarte discutată, ca toate inițiativele revoluționare, a sfîrșit prin a se impune. Am văzut că ea a înnoit complet concepțiile psihologiei.

Dar am comite o mare greșeală — de care Freud și freudienii se fac adesea vinovați — dacă am face din această metodă psihologică excelentă o filozofie sistematică, adică dacă am pretinde să explicăm prin psihanaliză toate manifestările culturii umane. Freud a încercat uneori să explice toate *valorile* cu ajutorul psihanalizei: de exemplu,

conştiinţa morală va fi confundată cu supraeul; opera de artă va fi redusă la sublimarea instinctelor refulate (Goethe a scris Werther pentru a „sublima" tendinţa spre sinucidere; Utrillo şi-a acoperit pînzele cu vitrine de cafenea într-o epocă în care anturajul său îl împiedica să bea; Toulouse-Lautrec, pe jumătate olog, şi-a compensat infirmitatea creînd un univers de graţie şi de mişcare, pictînd picioarele suple şi agile ale dansatoarelor şi acrobaţilor). La fel, credinţele religioase, „nevroză obsesivă colectivă", ar fi expresia unui „complex patern". Credinciosul ar proiecta în cer imaginea tatălui, sever, drept, atotputernic, aşa cum apare el în prima copilărie (tot aşa, de altfel, revolta împotriva religiei ar transpune revolta împotriva tatălui).

Această tendinţă de a explica valorile prin complexe a făcut ca freudienii să fie consideraţi materialişti. (Auguste Comte spusese deja că materialismul înseamnă „explicarea superiorului prin inferior".)

Astfel de explicaţii, chiar dacă sînt valabile din punct de vedere psihologic în anumite cazuri particulare, lasă totdeauna în afara lor ceea ce este esenţial. De exemplu, psihanaliza artei nu va explica decît ceea ce, în artă, nu este artistic. Putem psihanaliza o operă mediocră ca pe o capodoperă, şi tocmai această diferenţă caracteristică dintre mediocritate şi geniu, nici o psihanaliză nu o va pune în lumină. Tot aşa, o explicaţie psihologică a *originii* supraeului nu înlocuieşte o cercetare asupra *fundamentului* conştiinţei morale. În sfîrşit, explicaţia psihanalitică a unei atitudini religioase sau ireligioase, chiar dacă este adevărată, lasă intactă problema de a şti dacă cutare sau cutare afirmaţie religioasă este întemeiată pe raţiune sau nu.

Într-un cuvînt, psihanaliza nu poate da socoteală de valori.

Dalbiez spunea despre psihanaliză că ea „nu va explica din om ceea ce în el este mai puţin uman".

IDEI ESENŢIALE

Cuvîntul conştiinţă *(cum-scientia)* înseamnă etimologic *a şti împreună*. Conştiinţa este această lumină care adună la un loc şi unifică întreaga mea experienţă.
Chiar toată? Nu, căci conştiinţa, spunea Bergson, „înseamnă alegere". Conştiinţa se îndreaptă spre o sarcină nouă şi complicată. Automatismele comportamentului, deprinderile înglobate de multă vreme tind să se exercite în mod inconştient.
Inconştientul nu este numai ceea ce *a devenit automatism*, dar şi ceea ce eu *refulez*. Freud explică refularea printr-un conflict între *supraeu* (care reprezintă interdicţiile la care am fost supuşi în copilărie şi pe care le-am interiorizat) şi *sinele (Es)*, adică pulsiunile naturale (de exemplu, cele sexuale), pe care societatea ne-a învăţat, mai mult sau mai puţin, în copilăria noastră, să le condamnăm. Să nu confundăm *frustrarea* (faptul de a nu putea satisface pulsiunile noastre) şi *refularea* (faptul de a refuza să luăm cunoştinţă de pulsiunile noastre). Freud nu ne invită să satisfacem toate dorinţele noastre în mod anarhic (el însuşi era destul de puritan), ci *să redobîndim conştiinţa a ceea ce este inconştient*. Psihanaliza operează această defulare invitîndu-l pe pacient („analizantul") să spună tot ce-i trece prin minte, să-şi povestească visele (în care adesea ceea ce este refulat apare într-o formă mai mult sau mai puţin mascată). În acest timp, *analistul stă liniştit*, neluînd cuvîntul decît rar pentru a-l stimula pe analizant. Nu se poate să ne auto-analizăm; analistul este indispensabil: numai el permite exerciţiul *transferului*. Analizantul reportează sentimentele de dragoste sau de ură refulate în copilăria sa asupra persoanei psihanalistului. Transferul este indispensabil pentru sperata eliberare a „afectelor" refulate.
„Eu îl pansez, Dumnezeu îl vindecă", spunea celebrul chirurg Ambroise Paré. „Eu îl ascult, Dumnezeu îl vindecă", observa cîndva un psihanalist, Sacha Nacht. Pacientul vorbeşte, „transformă conflictele sale în povestiri" (Delay). Cura analitică nu are alt scop decît de a restitui pacientului „o vorbire plină" (Lacan).
Psihanaliza poate trece drept subversivă în măsura în care ea dezvăluie dorinţa refulată (Freud pornind să facă un turneu de conferinţe în S.U.A., a anunţat publicul că aduce ciuma). Cura psihanalitică fost denunţată şi de Marcuse ca o „cură de resemnare". Căci nu are ea ca scop de a-l readapta pe subiect la societatea nedreaptă şi chinuitoare care de fapt a provocat nevroza lui, această rebeliune mascată?

LECTURI

ALAIN, *Éléments de philosophie*, Gallimard.
BERGSON, H., *L'énérgie spirituelle*, Alcan.
DESCARTES, R., *Meditaţii metafizice*, trad. rom., Crater, Bucureşti, 1993.
LEIBNIZ, G. W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1703), Garnier Flammarion, 1966.
SARTRE, J. P., *Situations I*, Gallimard (Conştiinţă = intenţionalitate).
L'Immaginaire, Gallimard, coll. Idées.
FREUD, S., *Introducere în psihanaliză*, trad. rom., Editura Didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1980.
Le Rêve et son interprétation, Gallimard (Rezumă foarte bine despre *L'Interprétation des Rêves*, P.U.F.).
Cinci psihanalize, P.U.F.
LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B., *Vocabularul psihanalizei*, trad. rom., Humanitas, 1994.
RICOEUR, P., *De l'interprétation*, Ed. du Seuil.
ROBERT, M., *La Révolution psychanalytique*, 2 vol., Petite bibliotèque Payot.
ROUDINESCO, E., trad. rom., *De la Sigmund Freud la Jacques Lacau*, Humanitas, 1995.

TEXT COMENTAT

Sensul visurilor

„Dv. spuneţi mereu, declară o bolnavă spirituală, că visul este o dorinţă realizată. Eu vă voi povesti un vis care este chiar contrariul unei dorinţe realizate. Cum veţi pune de acord aceasta cu teoria dv.?" Iată visul:

Vreau să dau o masă dar nu am ca provizii decît somon afumat. Aş vrea să mă duc să fac cumpărături, dar îmi amintesc că e duminică după masă şi toate prăvăliile sînt închise. Vreau să telefonez unui furnizor, dar telefonul este stricat. Trebuie deci să renunţ la dorinţa de a da un dineu.

(...) Ceea ce vine (la început) în mintea (bolnavei) nu a putut servi pentru a interpreta visul. Eu insist. După o clipă, cum se întîmplă cînd trebuie să înfrîngi o rezistenţă, ea îmi spune că ieri a făcut o vizită uneia dintre prietenele sale; pacienta este foarte geloasă pe această prietenă pentru că soţul pacientei spune totdeauna multe lucruri bune despre ea. Din fericire, prietena este slabă iar soţului pacientei îi plac formele pline. Despre ce vorbea deci această persoană slabă? Firește, despre dorinţa ei de a se îngrăşa. Ea a şi întrebat-o pe pacientă: „Cînd ne veţi invita din nou? La dv. se mănîncă totdeauna atît de bine."

Sensul visului este acum clar. Eu pot să-i spun bolnavei mele: „Este exact ca şi cum dv. i-aţi fi răspuns în minte: Sigur, cu plăcere, am să te invit la mine pentru ca să mănînci bine, să te îngraşi şi să-i placi şi mai mult soţului meu. Aş prefera să nu mai dau o masă cît oi trăi." (...) Visul împlineşte astfel dorinţa dv. de a nu contribui la înfrumuseţarea prietenei dv. (...)

Nu mai lipseşte decît o concordanţă care să confirme soluţia. Nu se ştie încă la ce corespunde somonul, în vis: „De unde vine faptul că dv. invocaţi în vis somonul afumat?". „De acolo, răspunde ea, că este mîncarea preferată a prietenei mele."

(S. Freud, *Interpretarea viselor*)

COMENTARIU

a) Prezentarea textului

Interpretarea viselor, apărută în 1900 în indiferenţa generală (în cinci ani, Freud nu a vîndut decît 600 de exemplare), este recunoscută astăzi ca una din lucrările principale ale descoperitorului psihanalizei. Dintre toate lucrările sale, pe aceasta a preferat-o totdeauna Freud însuşi. El afirmă că „interpretarea viselor este calea regală care duce la cunoaşterea inconştientului".

b) Explicarea detaliată a textului

„Dv. spuneţi mereu că visul este o dorinţă realizată."

Aceasta este într-adevăr afirmaţia fundamentală a lui Freud. Pentru Freud, visurile noastre au un sens psihologic. Înainte de Freud, visul era privit fie ca o suită dezordonată de imagini mentale datorate creierului rămas fără controlul gîndirii logice, şi în acest sens corpul apărea ca fiind cel ce visa şi nu eul (visul este un fenomen infrapsihologic), iar dacă visului i se recunoştea un sens, atunci era considerat, ca la Homer sau în Biblie, un mesaj al zeilor, o formă de comunicare cu lumea de dincolo (şi dacă zeii sînt cei care îmi vorbesc, atunci nu eu visez, visul este suprapsihologie).

Pentru Freud, visul este satisfacerea iluzorie a unei dorinţe. Prin vis, eul adormit potoleşte o tensiune care l-ar putea trezi; de exemplu, dacă în timpul nopţii mi-e sete, s-ar putea întîmpla să nu mă trezesc dar să visez că beau apă. Se vede aici cum amîndouă celebrele formule ale lui Freud, „visul este realizarea unei dorinţe" şi „visul este paznicul somnului" sînt legate. A visa că beau înseamnă a satisface realmente dorinţa mea de a dormi, potolind în imaginaţie dorinţa de a bea apă.

„Am să vă povestesc un vis care este chiar contrariul unei dorinţe realizate."

Într-adevăr, visul povestit aici este visul unui eşec. Clienta lui Freud trebuie să renunţe a da o masă fiindcă nu poate, în visul ei, nici să facă cumpărături, nici să telefoneze furnizorilor. E chiar probabil — cu toate că textul nu semnalează acest lucru — ca bolnava să încerce în acest vis o anumită angoasă. În fond, un număr destul de mic de visuri traduc într-un mod direct satisfacerea unei dorinţe. E vorba adeseori de visuri ale copiilor (ca micul Hermann de care vorbeşte Freud, care, obligat în timpul zilei să ofere cireşe tuturor invitaţilor, compensează în noaptea următoare frustrarea sa visînd că a mîncat toate cireşele); la adult, visul satisface cîteodată în mod direct o anumită nevoie fiziologică brutală (foamea, setea, instinctul sexual). În general totuşi, visul apare la prima vedere străin şi, cîteodată, ca în acest caz, contrar dorinţei noastre. Dar, după Freud, visul are nevoie să fie **interpretat**. Conţinutul său **manifest** disimulează un conţinut **latent**.

„...După o clipă, cum se întîmplă atunci cînd trebuie să înfrîngi o rezistenţă..."

În şedinţa de psihanaliză bolnavul trebuie, cum se ştie, să spună tot ce-i trece prin minte (regula de **non-omisiune**). Dar tocmai primele gînduri care vin în mintea bolnavei în legătură cu visul lui nu pot servi interpretării. Totul se petrece ca şi cum bolnava nu ar voi să dezvăluie elementele utile interpretării. Ea opune **rezistenţă**, cum o numeşte Freud. Noi putem să degajăm aici clar caracteristicile inconştientului după Freud. Există amintiri, idei la care eu nu mă gîndesc în momentul acesta, dar care îmi vor reveni în minte fără dificultate. Aceste elemente constituie ceea ce Freud numeşte **preconştientul**. Alături de acest preconştient care trece fără dificultate în conştient, Freud afirmă existenţa unui **inconştient** care pare rupt de conştient. Există gînduri inconştiente care tind să rămînă inconştiente pentru că sînt **refulate** de eu în adîncurile inconştientului. Inconştientul refulat poartă pecetea unui conflict interior personalităţii: inconştientul este ceea ce eu nu vreau să-mi mărturisesc mie însumi. Bolnavul **rezistă** propriului său efort de a regăsi temele psihologice inconştiente şi această rezistenţă se manifestă tocmai în persistenţa refulării. Partea interesantă a visului rezidă totuşi în aceea că „cenzura" (constituită de grija faţă de convenienţe, de ideile morale) care refulează în starea de veghe dorinţele scabroase, interzise, nu este, în timpul visului, suprimată ci slăbită. Dorinţele interzise se satisfac în vis, dar într-un mod deviat. Aceasta, de altfel, o va arăta continuarea textului.

„...Ea este foarte geloasă din cauza asta. Din fericire prietena ei este slabă, iar soţului ei îi plac formele pline..."

Această mărturisire a bolnavei permite în sfîrşit interpretarea visului. Visul cu privire la eşecul mesei traduce dorinţa geloasă de a nu voi să o invite pe prietena ei, pentru ca aceasta să nu devină, dacă se îngraşă, mai seducătoare în ochii soţului. Luînd cunoştinţă de acest sentiment de gelozie refulat, pacienta a rezistat la început. Prin acest exemplu sesizăm mecanismul visului. Sentimentul de gelozie se exprimă prin reprezentări concrete (dramatizare), printr-o povestire:

pacienta nu organizează o masă; sarcina afectivă s-a deplasat asupra unui obiect întîmplător, în care cea mai interesată, prietena pe care e geloasă, nu este prezentă (acesta este mecanismul **deplasării**). Prietena ei nu mai este prezentă, în sensul exact al cuvîntului, în acest proiect de masă decît prin mîncarea ei preferată, somonul afumat. Se vede, în orice caz, cum eşecul aparent, **patent**, al dorinţei care ocupă avanscena visului (a da o masă) exprimă şi realizează în chip subtil o dorinţă **latentă**, refulată, dorinţa geloasă ca prietena ei să nu se îngraşe.

Se pot da mai multe interpretări unui vis, ceea ce i-ar face pe unii să denunţe caracterul arbitrar al hermeneuticii freudiene, dar lucrul acesta Freud îl explică altfel. Pentru el, într-adevăr, conţinutul manifest al unui vis poate ascunde mai multe semnificaţii latente. O singură imagine onirică poate fi purtătoarea mai multor sensuri ascunse, ceea ce Freud numeşte **supradeterminare**. Freud constată, într-adevăr, că în loc să viseze că dorinţa prietenei sale (dorinţa de a se îngrăşa) nu se realizează, pacienta visează că ea însăşi vede una dintre dorinţele sale (să ofere o masă) nerealizată. În visul ei, ea este pusă oarecum în locul prietenei sale, pusă ea însăşi într-o situaţie de nerealizare a unei dorinţe, ea s-a **identificat**, zice Freud, cu prietena ei. „Ca semn al acestei identificări" ea şi-a dat în vis ei o dorinţă nerealizată.

Identificarea este un mecanism psihologic a cărui importanţă Freud a subliniat-o primul. Desigur că, în epoca în care el analizează visul de care vorbim, Freud a studiat mai ales nevroza isterică. Conceptul de **identificare** este propus pentru a da seama de fenomenul contagiunii isterice. Istericul este un bolnav nervos care reproduce, fără leziune organică, simptomele altor bolnavi pe care îi are în faţa ochilor, de exemplu, la spital. Freud socoteşte că istericul s-a **identificat** inconştient cu unul dintre aceşti bolnavi. Dar identificarea este un proces psihologic care depăşeşte mult cîmpul isteriei, ba chiar al nevrozelor în general. Freud va arăta mai tîrziu că copilul mic depăşeşte complexul lui Oedip prin identificare. În loc de a-l suprima pe tatăl său, care îi este rival în dorinţa de a cuceri dragostea mamei sale, copilul caută să se identifice cu el (procesul de identificare are deci un rol important în educaţie).

c) Concluzii

Studiul acestui text ne-a permis să precizăm în ce constă, pentru Freud, analiza visului. Am văzut că visul este realizarea **deghizată** a unei dorinţe **refulate**. Această refulare (vizibilă în **rezistenţa** bolnavului) este sursa acestei deghizări (dramatizare, deplasare, supradeterminare). Am văzut în particular cum conţinutul patent al visului (visul unui eşec) disimulează un conţinut latent cu totul opus (realizarea unei dorinţe). Trebuie să semnalăm totuşi că nu toate coşmarele se pot integra atît de uşor în teoria freudiană a visului — satisfacere a unei dorinţe. Freud însuşi a subliniat că visele nevrozei traumatice (bolnavul va visa în fiecare noapte despre evenimentul care l-a traumatizat cîndva, de exemplu, arestarea lui de către poliţie) sînt visuri care se repetă şi comportă o explicaţie mult mai complicată.

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

- Mă aflu în cea mai bună poziţie pentru a şti ceea ce sînt?
- Eul este identic cu conştiinţa?
- Ce înseamnă a deveni conştient?
- Eliberarea trece prin refuzul inconştientului?
- Visele au un sens?
- Introduce noţiunea de inconştient fatalitatea în viaţa omului?
- Ideea de inconştient exclude ideea de libertate?
- Subliniaţi importanţa filozofică a acestui text pe baza studiului său sistematic:

„În somn eu sînt întreg; dar nu ştiu nimic. Conştiinţa presupune reflecţia şi diviziunea. Conştiinţa nu este nemijlocită. Eu gîndesc, apoi mă gîndesc că gîndesc şi astfel disting Subiectul de Obiect, Eul de lume. Eu şi senzaţia mea. Eu şi sentimentul meu. Eu şi ideea mea. Într-adevăr, puterea de a te îndoi constituie viaţa eului. Prin această mişcare toate momentele cad în trecut. Dacă ne-am regăsi în întregime, atunci nu ne-am recunoaşte. Trecutul este insuficient, depăşit. Eu nu mai sînt acel copil, acel ignorant, acel naiv. Atunci eu eram altceva, sperînd în viitor. Conştiinţa de sine este conştiinţa unei deveniri şi a unei formări de sine ireversibile, ireparabile. Ceea ce am dorit, am devenit. Iată legătura dintre trecut şi prezent, atît pentru bine, cît şi pentru rău.

Astfel, eul este un refuz de a fi eu, care în acelaşi timp conservă momentele depăşite. A-ţi aminti înseamnă a-ţi salva amintirile, înseamnă a-ţi depune mărturie că le-ai depăşit. Înseamnă a le judeca. Trecutul înseamnă experienţe pe care nu le-aş face. Un artist recunoaşte în operele sale că el nu s-a găsit încă pe sine însuşi, că el nu s-a eliberat încă; dar el regăseşte astfel un presentiment a ceea ce a urmat. Tocmai acest elan ordonează amintirile corespunzătoare timpului." **(Alain)**

CAPITOLUL 3

Pasiunile

Acţiunea şi pasiunea sînt două dintre categoriile lui Aristotel care corespund formei active şi formei pasive a verbului. În filozofia scolastică, termenul de pasiune desemnează pasivitatea, faptul de a suferi, într-un mod foarte general. Această semnificaţie foarte largă a cuvîntului pasiune persistă încă la Descartes. El desemnează, în *Tratatul despre pasiuni*, toate fenomenele pasive ale sufletului, modificările produse în el, în chip involuntar, prin agitarea „spiritelor animale".

După Descartes, în timp ce „acţiunile sufletului sînt manifestări ale voinţei noastre din cauză că noi constatăm prin experienţă că ele vin direct din sufletul nostru şi par a nu depinde decît de el", dimpotrivă, putem să considerăm ca pasiuni „orice gîndire care este stîrnită în suflet fără ajutorul voinţei, doar prin impresiile care există în creier". Tot ce nu este manifestare a activităţii voluntare este considerat pasiune. Pentru Descartes, percepţiile, sentimentele, emoţiile sînt „pasiuni". Totuşi, el precizează că termenul de „pasiune" va desemna pentru el mai ales emoţiile, deoarece, „printre toate gîndurile sufletului pasiunile sînt acelea care îl agită şi îl zdruncină cel mai tare". Cele şase pasiuni fundamentale citate de Descartes, admiraţia, dragostea, ura, dorinţa, bucuria şi tristeţea, sînt reacţii afective ale individului faţă de anumite obiecte şi ne trimit la trebuinţe şi tendinţe. Pentru toţi moraliştii secolului al XVII-lea, pasiunile desemnează „apetituri" ale fiinţei vii.

Psihologia contemporană pare să fi delimitat mai bine folosirea cuvîntului „pasiune". Să încercăm a preciza ce este o pasiune în raport cu sentimentul şi emoţia.

1. Sentiment, emoţie, pasiune

Sentimentul

Sentimentul este fixarea unei tendinţe asupra unui obiect. Astfel, noi încercăm un sentiment de dragoste pentru o fiinţă sau un obiect pe care dorim să-l avem şi un sentiment de ură sau de teamă faţă de o fiinţă sau un obiect de care căutăm să fugim. Pierre Janet a definit sentimentul ca „regulator al acţiunii". Pentru el, sentimentele sînt

„reacții organizate într-o situație dată", mai exact reacții față de propriile noastre acțiuni. De exemplu, „sentimentul de triumf" este o conduită (risipă de forțe excedentare) care se suprapune conduitei succesului. Dar dacă sentimentul este regulator, aceasta se întîmplă mai ales pentru că el valorizează pentru noi — în mod pozitiv sau negativ — anumite obiecte pe care le iubim, le urîm sau ne temem de ele. Maurice Pradines a arătat că sentimentul corespunde unei ascuțiri a sensibilității care devansează plăcerea și durerea prin atitudini destinate a ne procura pe cea dintîi și a o evita pe cea de a doua. Dragostea este, astfel, o atracție care prefigurează, care devansează o plăcere, iar ura o aversiune care devansează o durere. Tocmai grație sentimentelor noastre, lumea, care este rînd pe rînd plină de promisiuni, neliniștitoare, dușmănoasă, capătă pentru noi o semnificație, o valoare. Dacă nu am încerca nici un sentiment, am fi ca și absenți din univers, totul ne-ar fi indiferent, nici un obiect nu ar avea importanță; lumea ar înceta oarecum să existe pentru noi[1], într-atît este de adevărat că noțiunea de existență e legată de noțiunea de valoare. S-a putut spune, pe bună dreptate, că scepticismul, punerea sub semnul îndoielii a lumii exterioare, a fost „filozofia unei ființe inteligente, lipsite însă de sensibilitate".

Emoție și pasiune

Dacă sentimentul e regulator, emoția este dereglatoare. Ea reprezintă deruta reglării sentimentale. Așa cum bine a văzut Pradines, în timp ce un sentiment de teamă inspiră, în fața pericolului, atitudini raționale, panica „provoacă efecte paralizante ale răului însuși".

Putem să definim — așa cum un număr de autori ne invită să o facem — pasiunea pornind de la emoție? Ribot spunea că pasiunea este o „emoție prelungită", trecută oarecum în stare cronică. Dar există în pasiune ceva organizat, coerent, sistematic (să ne gîndim, de exemplu, la zgîrcenia lui Grandet) care este exclus din derutele emotive. Kant nu greșea cînd spunea: „Emoția acționează ca o apă care rupe digul, pasiunea ca un torent care își sapă albia din ce în ce mai profund"[2]. Așadar, pasiunea trebuie definită pornind de la sentiment. Pasiunea este un sentiment devenit tiranic, exclusiv. Pasiunea este polarizarea psihismului asupra unui singur subiect, ceea ce implică indiferența pentru tot restul. Pasiunea apare ca o tulburare a acestei funcții de valorizare a lumii care este sentimentul. În ochii pasionatului, o singură temă este valorizată (dragostea pentru o femeie, banii, cucerirea puterii etc.), tot restul universului este devalorizat, „pustiit" de valoare.

[1] Aceasta se observă într-o anumită măsură în demența schizofrenică. Schizofrenicul are spiritul *(phren)* separat, tăiat *(schizo)* de lume. El a pierdut orice contact cu realul, cu altul. El e ca zidit într-o lume interioară în care nimeni nu-l poat atinge (autism). E remarcabil că boala debutează în general printr-o reducere a afectivității, o cvasi-dispariție a sentimentelor, o indiferență a bolnavului pentru tot ce-l înconjoară.

[2] *Antropologia din punct de vedere pragmatic.*

„Doar o ființă ne lipsește și totul e pustiu."

(Lamartine)

Pasiunea apare deci ca un dezechilibru, ea este dezvoltarea monstruoasă a unui sentiment pe seama tuturor celorlalte. Pentru Manon, des Grieux uită toate îndatoririle sale. Harpagon nu se gîndește decît la caseta sa, iar Nicomede exclamă:

„Un rege adevărat nu e nici soț, nici tată,
El își privește tronul și nimic altceva."

2. Descrierea stării de pasiune

„Cristalizarea"

Exclusivismul pasional explică acest paradox, pus adesea în lumină de psihologi, moraliști și romancieri: starea de pasiune implică totodată o îmbogățire și o pustiire a afectivității. Obiectul pasiunii devine sursa unor emoții foarte vii. Grandet este de o sensibilitate extremă pentru tot ceea ce privește banii săi, dar în ceea ce privește pe cei apropiați, el este o inimă uscată, un monstru de insensibilitate.

Iar dacă pasionatul nu arată totdeauna această indiferență, dacă el pare cîteodată capabil de a „vibra" pentru multe alte lucruri în afară de obiectul determinat al pasiunii sale (de exemplu, îndrăgostitul devine foarte sensibil la muzică sau descoperă poezia naturii), aceasta se întîmplă tocmai pentru că el „proiectează" pasiunea lui asupra universului. Astfel, poetul spune femeii iubite:

„Aud vibrînd vocea ta în toate zgomotele lumii"[3].

(Eluard)

Stendhal a descris foarte bine acest proces psihologic, sub numele de **cristalizare**. O creangă banală, aruncată în salinele din Salzburg, este scoasă după un timp acoperită toată de cristale, scînteietoare ca o bijuterie. Aceasta este o imagine exactă a ceea ce se petrece în starea de pasiune. O femeie mediocră va apărea divină aceluia care este îndrăgostit cu patimă de ea, pentru că toate visele lui, toate amintirile lui se „cristalizează" pe obiectul pasiunii sale. Fără îndoială că acesta este motivul pentru care dragostea altora ne este în general incomprehensibilă. Obiectul pasiunii apare cel mai adesea derizoriu pentru acela care judecă lucrurile din afară, în mod obiectiv. Subiectul pasiunii este acela care îl îmbogățește cu tot ceea ce proiectează asupra lui. S-a spus că dragostea este ca hanurile spaniole în care nu găsim decît „ceea ce aducem noi". A despuia lucrurile de tot ceea ce pasiunile noastre le împrumută înseamnă să le reducem la ceea ce sînt cu adevărat, adică de cele mai multe ori, la foarte puțin. Eroul lui Marcel Proust notează cu luciditate că „Albertine nu era, asemenea unei pietre în jurul căreia a nins, decît centrul

[3] Citat de F. Alquié, *Leçons de psychologie*, Didier, p. 187.

generator al unei imense construcții care trecea prin planul inimii mele"[4].

Logica pasională

Pasiunea mobilizează în profilul ei întreg dinamismul psihologic. Au fost descrise de multe ori efectele remarcabile ale pasiunii asupra judecății. Pasiunea falsifică exercițiul normal al judecății. Proust scrie de exemplu: „Este de altfel însușirea deosebită a dragostei de a ne face totodată mai bănuitori și mai încrezători, de a ne face să suspectăm mai repede decît pe alta tocmai pe aceea pe care o iubim și de a crede mai lesne în negările ei"[5]. Omul stăpînit de pasiune nu raționează deloc ca omul echilibrat, el raționează totodată mult mai mult și fals. Gelosul, de exemplu, își petrece timpul pîndind semne. El reține tot ceea ce poate justifica gelozia sa, exagerează elementele reținute, iar restul îl neglijează. Pe baza unor indicii slabe el construiește raționamente care au o structură foarte riguroasă, dar a căror bază este foarte fragilă. Aceasta este ceea ce psihologii numesc „logica pasiunii". Trăsătura cea mai remarcabilă este că raționamentul pasional rămîne impermeabil la respingerile altuia; **dacă este imposibil să respingi construcțiile celui stăpînit de pasiune, aceasta se datorește faptului că în loc să decurgă din raționamentul care le precede, concluziile sale sînt, în realitate, puse înaintea lui**. Eșafodajul raționamentului nu este construit decît după aceea, pentru a justifica pasiunea. Astfel, Othello este gelos pe Desdemona de la bun început, pentru motive foarte profunde și în parte inconștiente. Othello care, cum spune André Maurois, „a suferit la Veneția, în pofida gloriei sale militare, din cauza prejudecăților rasiale", își spune în fond că el nu o merită pe Desdemona, că el nu este demn de ea. Acest complex de inferioritate îl pregătește să accepte fără critică indiciile cele mai fragile și argumentele cele mai contestabile ținînd să probeze infidelitatea Desdemonei. Căci concluzia a fost pusă la început, într-un mod profund și inconștient.

---

[4] *Fugara*, trad. rom. Eugenia Cioculescu, Minerva, București, 1974, p. 27. Proust a arătat în analize admirabile că obiectul unei pasiuni e mai curînd pretextul decît sursa ei. Femeile abia cunoscute și care au rămas misterioase sînt acelea care suscită pasiunile cele mai intense, tocmai pentru că nimic nu se opune în acest caz procesului de cristalizare. „Ce știam eu despre Albertine? Unul sau două profiluri pe fundalul mării [...] Iubești dintr-un zîmbet, dintr-o privire, la vederea unui umăr; aceasta e de ajuns; atunci, în lungile ore de speranță sau de tristețe, plăsmuiești o persoană, compui un caracter." *(op.cit.,* p. 135) Tot ceea ce este susceptibil de a face să crească misterul obiectului iubit — de exemplu, cînd acesta dispare la apropierea noastră — intensifică pasiunea, pentru că fenomenul cristalizării, al proiecției psihologice este favorizat de îndepărtare, de evanescența ființei iubite: „Farmecul cuiva constituie o cauză mai puțin frecventă a dragostei decît o frază de felul acesta: «Nu, în seara asta nu voi fi liberă»." (*Sodoma și Gomora*, I, trad. rom. de Radu Cioculescu, Minerva, București, 1970, p. 265).

[5] *Sodoma și Gomora*, I, *ed.cit.*, p. 312.

Logica pasională își găsește expresia cea mai desăvîrșită în maladia persecuției. Bolnavul „paranoic" împinge dezordinea pasională pînă la limitele sale extreme: cu o răbdare neobosită și o subtilitate adesea uimitoare, el interpretează tot ceea ce se petrece ca tot atîtea semne de ostilitate față de el. Trebuie să remarcăm, de altfel, că această logică delirantă rămîne corectă în mecanismul ei. Raționamentul păcătuiește prin punctul său de plecare, prin ceea ce-l inspiră. De exemplu, delirul grandorii se înlănțuie de delirul persecuției într-un mod foarte logic: dacă toată lumea se înverșunează să-l persecute pe un anumit individ, nu este aceasta dovada că el este un personaj de prim plan, învestit cu o mare putere, cu o misiune deosebită? Astfel Chesterton a putut scrie: „Nebunul este acela care a pierdut totul în afară de rațiune."

Cel stăpînit de pasiune a pierdut stăpînirea de sine

Pasiunea pune stăpînire pe inteligență, pe imaginație. Ea se leagă de obiecte, adeseori mediocre, pe care le acoperă cu prestigii iluzorii. În felul acesta ea pare că ne deposedează de stăpînirea de sine, că ne antrenează spre acțiuni ale căror stăpîni încetăm într-adevăr a mai fi. De aceea ni se pare necesar să păstrăm în accepția modernă și psihologică a termenului „pasiune" această semnificație de pasivitate care, în tradiția filozofică, de la Aristotel la Descartes (reluată de Ferdinand Alquié) inspiră opoziția pasiunii față de acțiune. Cel stăpînit de pasiune nu se definește el însuși ca un posedat, ca victima unei forțe fatale care a pus stăpînire pe el? Fedra mărturisește că ea a prins „ură pe flacăra sa", iar Oreste exclamă:

„Mă las orbește în voia destinului care mă tîrăște cu el."

Cel care e supus pasiunii, scrie Dugas, „nu poate crede că ea vine de la el și o consideră ca o forță străină, instalată în el, violentîndu-i instinctele, derutîndu-i rațiunea. Această forță atotputernică și fatală îi inspiră un fel de oroare sfîntă; el o numește divină: *Sua cuique deus fit dira cupido* („fiecare face din pasiunea sa un zeu"); fiecare pasiune este privită ca o acaparare a omului de către divinitate, avariția (*auri sacra fames*: „blestemata sete de aur") ca și dragostea („este Venus cu totul absorbită de prada sa"), deși o găsește în sine, omul o socotește străină de sine, transcendentă"[6].

Dar dacă cel stăpînit de pasiune se socotește victima unui zeu sau a unui diavol, psihologul trebuie să lămurească această mitologie printr-o analiză pozitivă. Care este această forță ce a pus stăpînire pe omul supus pasiunii? Care este sursa pasiunilor?

3. Sursa pasiunilor

Pasiunile își au originea în corp?

După Descartes, pasiunile suferite de suflet corespund acțiunii exersate de „spiritele animale", de mecanica neurofiziologică. Pasiunea exprimă robia pe care corpul nostru o impune sufletului nostru. Ce trebuie să gîndim despre acest punct de vedere?

[6] Dugas, „Les passions", în *Nouveau traité de psychologie* de Dumas.

Este evident că pasiunile, care se grefează pe tendinţe, pe trebuinţe, au o bază biologică. Dragostea, legată de sexualitate, avariţia, de o nevoie de securitate, ambiţia, de o afirmare a „eului", ne trimit, în cele din urmă, la organizarea biologică a omului.

Dar dacă este adevărat că o fiinţă descărnată nu ar putea avea nici o pasiune, totuşi nu putem explica pasiunile în întregime pornind de la corp. Animalul care, mult mai mult ca noi, este sclavul corpului său, nu ştie, la drept vorbind, nimic despre pasiuni. Pasiunea este un fenomen psihologic complex care nu poate fi explicat pornind numai de la mecanismul fiziologic. Dragostea-pasiune implică o „individualizare electivă a dorinţei sexuale", o alegere în iubire de care fiziologia nu poate da seamă. Avariţia este o pasiune „abstractă" care cere concursul inteligenţei şi al imaginaţiei umane: avarul se lipseşte de tot pentru a aduna aur sau bilete de bancă sau acţiuni, pe scurt, bogăţii virtuale, simboluri de bogăţie, mijloace de cheltuială posibile.

Această pasiune „intelectuală" care se hrăneşte cu simboluri nu poate avea explicaţie pur fiziologică. Acelaşi lucru îl putem spune despre ambiţie care trece dincolo de satisfacerea nevoilor şi care apare ca o pasiune, tocmai pentru că nu este niciodată potolită. Ambiţia este cu totul altceva decît tendinţa animalică de a persevera în fiinţa ta. Ea este proprie omului, în care, spunea Lopardi, „există totdeauna ceva nesatisfăcut".

Explicaţia psihanalitică a pasiunilor

Explicaţia cea mai profundă a pasiunilor o putem lua de la psihanaliză. Dacă pasiunea apare chiar celui care o suportă ca o forţă străină care se „desfăşoară în el şi în pofida lui", dacă sîntem neputincioşi să ne recunoaştem în pasiunile noastre, aceasta se întîmplă pentru că izvorul pasiunilor este **inconştient**. „Transcendenţa" pasiunilor este transcendenţa copilăriei noastre uitate, ale cărei peripeţii au înnodat în noi, fără ştirea noastră, complexele de care suferim. Ferdinand Alquié (1906–1984) a ilustrat cu strălucire teza psihanalitică în lucrarea sa *Désir d'éternité* („Dorinţa de veşnicie") „refuzul timpului" de care pomeneşte Alquié vorbind de pasiuni, înseamnă fixarea subiectului pasiunii de împrejurări ale trecutului său, al cărui sclav este cu atît mai mult cu cît nu are conştiinţă clară despre el. Cei stăpîniţi de pasiuni, „prizonieri ai unei vechi amintiri pe care ei nu reuşesc să o evoce în conştiinţa lor clară, sînt constrînşi de această amintire să facă o mie de gesturi pe care le reiau mereu, în aşa fel că toate aventurile lor par o aceeaşi istorie repetată fără încetare. Don Juan este atît de sigur că nu este iubit încît seduce mereu şi mereu refuză să creadă în dragostea care i se oferă, prezentul neputîndu-i furniza dovada pe care o caută în zadar pentru a-şi vindeca vechea lui rană. Tot aşa, avariţia are adesea drept cauză o oarecare teamă infantilă de a nu muri de foame[7], ambiţia îşi are de multe ori izvorul în dorinţa de

[7] Psihanaliştii freudieni explică avariţia printr-o fixaţie la stadiul anal. Avarul care reţine tot şi nu dă nimic este oarecum un constipat psihic.

a compensa o veche umilire. (...) Dar aceste amintiri nefiind conştiente şi lămurite, actele care le-ar putea potoli trebuie să fie repetate fără încetare"[8].

Tot aşa e cu pasiunea de a fura sau cleptomania. Ea pare să fie legată de o frustrare inconştientă pe care caută cu disperare să o compenseze. Astfel, cutare hoţ tînăr, aparţinînd unei familii destrămate, suferă pentru că a pierdut afecţiunea maternă şi nu încetează să fure stilouri, ceasuri de aur, care simbolizează în mod obscur pentru el dragostea maternă pierdută, obiect mai preţios decît toate. Şi deoarece aceste furtişaguri nu-i dau ceea ce caută cu adevărat, el, mereu nesatisfăcut, continuă să fure[9].

Teoria lui Pradines şi teoria lui Alquié

Concepţia lui Alquié a fost discutată de Pradines. Acesta, recunoscînd că primele noastre emoţii sînt cîteodată susceptibile de a ne orienta definitiv tendinţele, refuză să vadă în fiecare pasiune o stăpînire inconştientă a trecutului asupra noastră. De cele mai multe ori, pasiunea se prezintă „mai degrabă ca o dorinţă de senzaţii necunoscute decît ca dorinţa de a reînnoi experienţe vechi". Pasiunea carnală nu este oare o „revoltă împotriva obişnuinţei"? Fără îndoială, în conştiinţa lui clară, pasionatul aspiră să încerce senzaţii noi. În „dragostea fulgerătoare", pasiunea izbucneşte brusc, apare ca o descoperire pe care nimic nu o prevestea. Dar mărturia conştiinţei celui stăpînit de pasiune nu ne pare deloc a fi decisivă. „Descoperirile", „revelaţiile" pasiunii sînt răspunsul la o angoasă care le preexistă şi care nu-şi găseşte semnificaţia clară decît în evenimentele trecutului nostru. „Dragostea fulgerătoare" nu ne introduce într-o lume cu adevărat nouă, ci trezeşte o veche nostalgie. Dacă acest chip, care doar cu cîteva clipe mai înainte ne era necunoscut, ne tulbură atît de tare, aceasta nu e oare din cauză că, aşa cum spune Alquié, „nou în el însuşi, el devine pentru noi imaginea şi simbolul unei realităţi pe care trecutul nostru a cunoscut-o"? În *Phaidros*, Platon a vorbit despre dragostea care face ca sufletul să cadă în extaz în faţa frumuseţii. Dar acest extaz subit nu este altceva decît revenirea unei amintiri. Trezit de prezenţa Frumosului, sufletul îşi aminteşte de trecutul său luminos, cînd se afla înainte de încarnare, în paradisul ideilor. Ne este permis să recunoaştem în acest paradis mitic, reînviat în chip magic de o apariţie frumoasă, simbolul metafizic al „paradisului verde", al „dragostelor noastre din copilărie", pasiunile noastre adulte nefiind decît resurecţia nostalgică a acestuia.

Din teoria psihanalitică, vom reţine esenţialmente caracterul inconştient al proceselor pasionale. Obiectul pasiunii rezultă dintr-un transfer sau dintr-o compensaţie sau dintr-o sublimare. Adevăratele cauze ale pasiunii sînt în noi înşine, şi nu efectiv în obiectele care par a le solicita.

---

[8] F. Alquié, *Désir d'éternité*, pp. 25–26, P.U.F.

[9] Vezi capitolul despre libertate.

În cazurile extreme — care sînt cazuri aproape patologice —, această eroare pasională poate merge foarte departe. Proust, de exemplu, scrie: „Uneori, [...] neliniștea se datorește unor doctorii pe care le-ai luat. [...] acesta crede că e chinuit din pricină că ea nu vine. Dragostea se naște, în cazul acesta, ca unele boli nervoase din tălmăcirea neexactă a unei indispoziții neplăcute."[10]

4. Valoarea pasiunii

Starea de pasiune a fost exaltată de romantici.

Elogiul pasiunilor

Pasiunea rupe monotonia vieții cotidiene, dă preț existenței, înalță sufletul, îi inspiră planuri vaste: „Nimic mare nu s-a înfăptuit în lume fără pasiune" (Hegel). Nu furnizează pasiunile noastre mobilurile cele mai puternice ale actelor și operelor noastre? Nici o decizie voluntară nu ar putea fi luată vreodată de o ființă indiferentă, incapabilă de a se pasiona pentru ceva. „Un om fără pasiune, spune Vauvenargues, ar fi un rege fără supuși." Stendhal vede în pasiune energia care alimentează deciziile noastre voluntare. Pasiunea este „efortul pe care un om ce și-a pus fericirea într-un anumit lucru este capabil de a-l face pentru a ajunge la el".

Și însuși Descartes, care vede în pasiune semnul dependenței sufletului, supus în parte corpului, recunoaște, la sfîrșitul *Tratatului despre pasiuni*, că dacă sufletul are și plăcerile sale proprii independente de corp, nu e mai puțin adevărat că „oamenii pe care pasiunile pot să-i miște cel mai mult sînt capabili de a gusta din plin plăcerile în această viață". Ce importanță are sursa inconștientă a pasiunilor, mediocritatea frecventă a obiectului lor, orbirea celui stăpînit de patimă! Esențialul nu este oare îmbogățirea intimă a sufletului cuprins de pasiune? Proust scrie că „emoțiile pe care o tînără fată mediocră ni le prilejuiește ne pot îngădui să înălțăm pînă la conștiința noastră părțile mai intime din noi înșine, mai personale, mai îndepărtate, mai esențiale, decît ne-ar prilejui plăcerea pe care ne-o oferă conversația unui om superior sau chiar contemplarea admirativă a operelor sale"[11].

Moraliștii condamnă pasiunea

Dar mulți moraliști, departe de a face elogiul pasiunilor, tind să le condamne: nu pentru că în general consideră, în maniera lui Epicur, că starea care convine cel mai mult sufletului este o indiferență senină, ci pentru că socotesc că pasiunea introduce în noi o dezordine, un dezechilibru. Kant vedea în pasiune o adevărată „boală a sufletului". Pasiunea dezvoltă peste măsură un sentiment și le sărăcește pe toate celelalte. Ea apare astfel ca o valorizare părtinitoare și parțială a lumii, o îngustare a *Umwelt*-ului[12] nostru, a mediului nostru interior,

[10] M. Proust, *Sodoma și Gomora*, *ed.cit.*, p. 265.

la măsura unei valori unice. Pasiunea ne limitează totodată şi în spaţiu, şi în timp; în spaţiu, pentru că reduce cîmpul conştiinţei şi cercul intereselor noastre, în timp, pentru că cel stăpînit de pasiune este prizonierul clipei prezente sau trecute, incapabil, cum spune Alquié, de „a se concepe într-adevăr în viitor". Omul stăpînit de pasiune nu mai poate să se adapteze situaţiilor reale, el refuză să urmeze cursul timpului. Inima sa nu mai bate în acelşi ritm cu lumea. Proust îmbătrînit, nu mai poate căuta în lume decît ecourile copilăriei sale dispărute[13]. Fumătorul şi alcoolicul nu se gîndesc la sănătatea lor, jucătorul nu are în vedere ruina lui apropiată, îndrăgostitul vinovat nu se gîndeşte la dezonoare, la scandalul care îl aşteaptă. Există o orbire pasională care ascunde de noi adevăratele noastre interese, exigenţele cele mai profunde; acesta este motivul pentru care orice pasiune ne duce, mai devreme sau mai tîrziu, spre nenorocire. În timp ce omul voluntar acţionează în funcţie de personalitatea sa luată în totalitatea ei, ştie să ierarhizeze cu luciditate tendinţele sale şi ţine seamă de toate momentele timpului (ceea ce îi dă toate şansele de a-şi împlini scopurile şi de a fi fericit), omul pasionat este omul unui singur instinct şi al unui singur moment, orbit de un capriciu a cărui forţă momentană îi maschează în mod periculos toate celelalte nevoi. În timp ce voinţa se caracterizează printr-o conştiinţă lucidă şi stăpînire de sine, omul pasionat este deposedat de el însuşi. El încetează să acţioneze, el este acţionat de complexe inconştiente a căror victimă este.

Pe de altă parte, s-a subliniat adeseori egoismul funciar care maschează starea de pasiune. Nu numai pentru că pasiunea ne face indiferenţi faţă de tot ceea ce este străin de ea („Nu mai iubim pe nimeni, de îndată ce iubim", spune Proust), dar şi pentru că pasiunea arată, faţă de însuşi obiectul ei, o nevoie tiranică de posesiune. În timp ce sentimentul ne deschide spre lume şi spre ceilalţi, ne dezvăluie valori, pasiunea tinde să facă din lume şi din ceilalţi instrumente ale egoismului nostru. Sentimentul este „oblativ", pasiunea este „posesivă". Astfel dragostea-pasiune este menită geloziei, deoarece ea vrea să reducă fiinţa iubită la un lucru posedat, la un obiect, dar se izbeşte de libertatea Celuilalt, de transcendenţa acestuia. Proust poate să o închidă pe Albertine, să o supravegheze tot timpul; dar el nu poate

[13] Dacă pasiunea este o dezadaptare în raport cu timpul, ea nu este totdeauna, după Pradines, o fixare oarbă în trecut; ea poate să fie, ca în cazul avariţiei, o grijă exclusivă pentru un viitor îndepărtat căruia prezentul îi este sacrificat. Avariţia se caracterizează „nu ca fugă de viitor, ci ca fugă spre viitor. Avarul fuge aşa de tare spre viitor, încît în fuga sa el trece dincolo de viaţă. Aceasta este maniera sa proprie de a o lua razna. Viitorul nu mai este pentru el acest timp adiacent vieţii şi care o mărgineşte, ci este un timp care o depăşeşte mereu. Aşadar, viitorul este un timp himeric şi fantomatic pe care omul pasionat îl construieşte mai puţin cu raţiunea sa decît cu grijile sale."

poseda decît „învelișul impenetrabil al unei ființe care prin interiorul ei era deschisă spre infinit"[14].

Astfel, în timp ce dragostea-sentiment este o dragoste de bunăvoință care face, spunea Leibniz, ca noi să ne bucurăm de fericirea altuia, dragostea-pasiune este o dragoste de poftă egoistă și posesivă. Pofta lacomă nu este neapărat legată de dorința carnală. Jean Guitton scrie cu pertinență: „O mamă poate să-și iubească fiica pentru că aceasta îi aduce bucurie, îi oferă o tovărășie plăcută și se poate opune oricărei încercări a ei de a-și întemeia un cămin propriu. Aceasta este concupiscența instalată în dragostea maternă și în locul ei"[15].

Pasiunea este o iluzie metafizică

Iluzia pasională ar fi în fond, după unii, o iluzie de ordin metafizic. Aceasta era teza lui Malebranche: creatura încearcă un elan spontan spre Dumnezeul creator și infinit. Obiectul unei pasiuni (femeie, colecție de timbre, o decorație măgulitoare) este ca **un ecran care interceptează această dragoste** ce nu ar trebui să se adreseze decît Ființei infinite. Iluzia pasională este divinizarea unei ființe finite. Pasiunea transformă finitul în infinit, ea este o idolatrie. Această iluzie se atașează mai ales de pasiunea nefericită. Cutare colecționar și-ar da sufletul pentru un timbru rar pe care el nu-l are, cutare ins, nebun de dragoste, este gata să sacrifice totul pentru idolul lui îndepărtat. Cînd timbrul a fost găsit, cînd femeia a fost posedată, și unul, și cealaltă își pierd o bună parte din prestigiul lor: obiectul prezent este mai greu de divinizat. Adeseori posesiunea stinge brusc pasiunea; obiectul posedat își arată mediocritatea, limitele sale, iar vanitatea, neantul pasiunii se manifestă.

Paul Claudel a subliniat bine, în *Le soulier de satin*, vorbind de dragostea vinovată a lui Rodrigue și Prouhèze, procesul de divinizare a obiectului iubit. Cînd Don Camille îl întreabă pe Rodrigue: „Ce poate această banală femeie, ce poate ea să-ți dea?" Rodrigue răspunde: „Dacă aș ști, nu aș întreba-o pe ea". Dar această dragoste vinovată poate, la rîndul ei, să fie folosită, canalizată. Nu e deajuns oare să fie lămurită în privința iluziei sale și îndreptată spre infinit, adică de a-i restitui obiectul ei veritabil? Răspunsul ni-l dă Prouhèze, care vorbind de Rodrigue, spune: „Eu nu-i pot da Cerul, dar pot cel puțin să-l smulg din pământ".

---

[14] M. Proust, *Captiva*, trad. rom. de Eugenia și Radu Cioculescu, Minerva, București, 1971. Proust mai spune: „Ne închipuim că ea dragostea are ca obiect o ființă ce poate fi culcată în fața noastră, închisă într-un trup. Din păcate, ea e extinderea acelei ființe în toate punctele spațiului și ale timpului, pe care ființa aceasta le ocupă și le va ocupa. Dacă nu stăpînim contactul ei cu cutare loc, cu cutare oră, n-o posedăm. Dar nu putem atinge aceste puncte." (*op.cit.*, pp. 146–147).

[15] J. Guitton, *Nouvel Art de Penser*, Aubier.

Remediul pasiunilor: refularea sau sublimarea?

Pasiunea este bună prin aceea că trezește elanurile cele mai profunde ale ființei noastre și rea prin aceea că implică riscul de a le confisca. Alături de terapeutica tradițională a pasiunilor (diversiune prin călătorie, studiul, o nouă activitate), poate fi concepută o terapeutică mai suplă care ar putea să exploateze elanul pasional, îndreptîndu-l spre alte scopuri mai puțin egoiste, mai fecunde pentru comunitatea oamenilor. Nimic nu e mai naiv și mai primejdios ca această afirmație a lui Bousset: „Pasiunea obosește cînd dorește mereu, dar nu este niciodată satisfăcută (...) pasiunea frustrată începe să slăbească și rămînînd mereu neputincioasă, se hotărăște să devină mai moderată." Dimpotrivă, este imposibil să curmi dintr-o dată elanul pasional; psihanaliza a arătat puterea de temut și rolul nefast al dorințelor refulate. Terapeutica pasiunilor trebuie doar să se străduiască a substitui refulărilor dăunătoare sublimările fecunde.

IDEILE ESENȚIALE

Pasiunea este dezvoltarea exclusivă a unui sentiment pe seama tuturor celorlalte. În ochii celui stăpînit de pasiune un singur obiect este valorizat (dragostea pentru o persoană, pentru bani, pentru cucerirea puterii etc.). Tot restul universului este devalorizat, „depopulat" de valoare. Des Grieux uită din cauza lui Manon toate îndatoririle sale, iar Harpagon nu se gîndește decît la caseta lui.

Se vede, așadar, că pasiunea presupune o *dublă iluzie*. Ea este mai întîi o *valorizare delirantă* a unei persoane sau a unui obiect privilegiat. Stendhal a descris foarte bine, în secolul al XIX-lea, acest proces sub denumirea de *cristalizare:* o ramură oarecare, aruncată în salina din Salzburg e scoasă după un timp acoperită toată de cristale scînteietoare ca o bijuterie. Aceasta este o imagine exactă a ceea ce se petrece în starea de pasiune. O femeie obișnuită pare minunată celui care este îndrăgostit de ea, deoarece toate dorințele, toate visurile, amintirile și gîndurile cele mai frumoase ale îndrăgostitului vin să se „cristalizeze" pe obiectul pasiunii. Fără îndoială că aceasta este cauza prin care dragostea altora ne este în general de neînțeles. Obiectul pasiunii pare derizoriu aceluia care judecă din afară, în mod obiectiv. Propriile noastre scrisori de dragoste, regăsite douăzeci de mai tîrziu, ne stupefiază. Ele ne apar ca și cum ar fi „scrise într-o limbă străină" **(F. Dard).**

De asemenea (a doua iluzie), se poate spune că pasiunea este o devalorizare nedreaptă a tot ce nu este obiectul ei. Pasiunea ne limitează atît în spațiu, cît și în timp: în spațiu, fiindcă reduce cîmpul nostru de conștiință și cercul intereselor noastre; în timp, fiindcă cel pasionat este prizonierul prezentului sau mai mult încă al trecutului. Inima sa nu mai bate în același ritm cu lumea.

În sfîrșit, adesea rațiunea devine complicele pasiunii: căci pasiunea falsifică exercițiul normal al judecății. Cel ce suferă de gelozie, de exemplu, nu încetează să raționeze (asemenea nebunului de care vorbește Chesterton și care „a pierdut totul în afară de rațiune"). Gelosul nu reține decît argumentele care par să justifice temerile sale. El îngroașă tot ceea ce poate întemeia gelozia lui și neglijează restul. Bineînțeles, este imposibil să respingi argumentele lui, deoarece concluziile lui, *în loc să decurgă din raționamentul care le precede, sînt puse, de fapt, înaintea lui*. Fiecare ins dominat de pasiune începe prin a concluzie și raționează după aceea numai pentru a se justifica. Ribot, un psiholog de la începutul secolului nostru, a numit acest procedeu *logica pasiunilor*, și așa este numit și astăzi.

De ce are rațiunea atît de puțină putere asupra pasiunilor? Deoarece sursa acestora este inconștientă, deoarece pasiunile nu vin de la obiectul ce pare a le produce, ci din îndepărtata noastră copilărie. De ce este Othello gelos pe Desdemona ? De ce are atîta încredere în defăimările lui Jago? Pentru că Othello este un om de rasă neagră și în copilăria lui a fost uneori umilit din această cauză și astfel, inconștient, el își imaginează că „nu o merită" pe Desdemona.

În acest sens cura psihanalitică, care ne redă conștiința trecutului nostru, este uneori capabilă să dizolve pasiunile prezente.

LECTURI

DESCARTES, R., *Pasiunile sufletului*, trad. rom., Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984.

HEGEL, G. W., *Prelegeri de filozofie a istoriei*, trad. rom., Editura Academiei, București, 1968, Introducere, II.

KANT, I., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, livre III, P.U.F.

SPINOZA, B., *Etica*, cărțile a III-a și a IV-a.

STENDHAL, *Roșu și negru*, trad. rom., Univers, București, 1972.

PROUST, M., *În căutarea timpului pierdut*, trad. rom., vol. I–XIII, Minerva, București, 1968–1977.

TEXT COMENTAT

Mecanismul logicii pasionale

Tipărirea lui *Emile* întîrziind, Rousseau bănuiește că iezuiții au țesut intrigi negre împotriva lui.

„Am aflat că părintele Griffer, iezuit, a vorbit de *Émile* și chiar a prezentat pasaje din el. Într-o clipă, imaginația mea pornește ca un fulger și îmi dezvăluie tot misterul de nedreptate; i-am văzut mersul la fel de clar și de sigur ca și cum mi-ar fi fost dezvăluit; mi-am băgat în cap că iezuiții, furioși din cauza tonului disprețuitor cu care am vorbit de colegii, au pus mîna pe lucrarea mea și că ei erau aceia care împiedicau editarea ei; că informați de Guérin, prietenul lor, despre starea mea prezentă și prevăzînd moartea mea apropiată, de care nici eu nu mă îndoiam, ei voiau să întîrzie editarea pînă atunci, cu scopul de a trunchia, de a altera lucrarea mea (...). E uimitor ce mulțime de fapte și de împrejurări îmi veni în minte pentru a se conforma cu această nebunie și a-i da o aparență de adevăr — ce spun? — pentru a mi-o arăta în evidența și certitudinea ei. Guérin *era totalmente devotat iezuiților*; știam asta. Eu le atribuiam lor toate avansurile amicale pe care el mi le făcuse. Am simțit totdeauna, în pofida lingușirilor părintelui Berthier, că iezuiții nu mă iubeau, nu numai ca enciclopedist, dar și pentru că principiile mele religioase erau mult mai contrare maximelor lor și prestigiului lor, decît încredulitatea confraților mei, deoarece fanatismul ateu și fanatismul pios, atingîndu-se prin intoleranța lor comună, se pot chiar uni (...) în timp ce religia rezonabilă și morală, înlăturînd orice putere omenească asupra conștiințelor, nu mai lasă nici o resursă arbitrilor acestei puteri. Eu știam că Domnul Cancelar era de asemenea mare prieten al iezuiților. Mă temeam că fiul (Malherbes), intimidat de tatăl său, va fi nevoit să abandoneze lucrarea pe care o protejase. Eu nu vedeam peste tot decît iezuiți fără să mă gîndesc că într-un moment cînd nu erau departe de a fi distruși (...) ei aveau altceva de spus decît să se hărțuiască în legătură cu editarea unei cărți în care nu era vorba de ei (...). Aceasta chiar este una dintre obiecțiile pe care d-l de Malherbes a avut grijă să mi-o comunice de îndată ce a aflat de viziunea mea, dar (...) eu nu am vrut niciodată să cred că *iezuiții erau în primejdie și priveam zvonul* ce se răspîndea în această privință ca o înșelătorie din partea lor pentru a-i adormi pe adversarii lor" (J.J. Rousseau, *Confesiuni*, I, cartea I).

COMENTARIU

Avem un exemplu tipic de *logică pasională*. Aici, concluzia (Rousseau se declară persecutat de iezuiți) precede argumentele care le pretind a o justifica. Acesta este un caz exemplar de delir paranoic, adică de delir de interpretare. Chiar și argumentele care ar fi trebuit să respingă interpretarea lui Rousseau (amenințați cu expulzarea, iezuiții aveau alte griji decît aceea de a-l combate pe Rousseau) sînt folosite pentru a o confirma. Rousseau raționează amplu, subtil, dar punctul lui de plecare este fals. Pasiunea falsifică raționamentul. Rousseau gîndește, cum se zice în limbaj popular, pe alături. Acesta este exact sensul cuvîntului grec *para-noia*. Rețineți acest caz exemplar. El vă poate servi pentru a ilustra logica pasională, relațiile perturbate cu altul (vezi capitolul următor), noțiunea de interpretare.

SUBIECTE DE REFLECȚIE ȘI DEZBATERE

- Oamenii sînt supuși pasiunilor pentru că sînt ignoranți?
- Pasiunea este o eroare?
- Omul pasionat este sclavul pasiunii sale?
- E riguros să vorbim de lupta dintre rațiune și pasiune?
- E de ajuns să devii stăpîn pe gîndurile tale pentru a fi stăpîn și pe sentimentele tale?
- Pasiunea amoroasă cuprinde în sine în mod necesar dragostea?
- Scoateți în evidență interesul filozofic al acestui text pe baza studiului său sistematic:

„O pasiune este o existență primitivă, sau, dacă vreți, un mod primitiv de existență și ea nu conține nici o calitate reprezentativă care să facă din ea o copie a unei alte existențe sau a unui alt mod. Cînd sînt furios, sînt dominat actualmente de această pasiune și, în această emoție, nu există mai multă referință la un alt obiect ca atunci cînd mi-e sete, cînd sînt bolnav sau înalt de cinci picioare. Este așadar imposibil ca această pasiune să poată fi combătută prin adevăr și rațiune și ca ea să le poată contrazice; căci contradicția constă în dezacordul ideilor, considerate ca niște copii, cu obiectele pe care ele le reprezintă." **(D. Hume)**

CAPITOLUL 4

Cunoaşterea celuilalt

Problema nu este cunoscută de Platon

Problema comunicării conştiinţelor — aflată pe primul plan al preocupărilor contemporane — nu a fost tratată deloc de filozofii secolelor trecute. Aceasta, deoarece ei nu au aprofundat noţiunea de persoană. Platon, în *Banchetul*, de exemplu, a reuşit să scrie pagini — de altfel admirabile — despre dragoste fără a pune problema persoanei. După Platon, într-adevăr, dragostea pentru o persoană nu se adresează persoanei însăşi, ci, prin intermediul ei, Ideii a cărei reflectare trecătoare este ea. După *Banchetul*, progresul, purificarea dragostei constă în depersonalizarea acestui sentiment. Platon îi invită pe discipolii săi să treacă de la dragostea pentru un corp frumos la dragostea pentru toate corpurile frumoase, apoi, prin intermediul corpurilor frumoase, la dragostea pentru forma frumoasă considerată în sine, apoi la dragostea pentru virtuţile frumoase, pentru ştiinţele frumoase şi, în cele din urmă, la dragostea pentru Ideea de frumos în sine. Nu pe Alcibiade îl admiră adoratorii săi, ci prin Alcibiade, frumuseţea corpului bărbătesc în sine. De asemenea, nu pe Socrate îl iubesc discipolii săi, ci prin Socrate, Înţelepciunea luminoasă la care participă acesta. **Experienţa dragostei nu este deci, pentru Platon, aceea a unei comunicări a conştiinţelor între ele, ci aceea a unei comunicări a conştiinţei cu ideea.**

Iar atunci cînd prezenţa subiectului gînditor este descoperită, aceasta nu se întîmplă sub semnul comunicării persoanelor, ci sub semnul solitudinii, al separării. Deja sofiştii observă că cunoaşterea nu este o intuiţie pasivă, că ea este relativă la subiectul gînditor: „Omul este măsura tuturor lucrurilor", afirmă Protagoras. Această băutură delicioasă pentru mine este amară pentru un bolnav, acest turn de formă pătrată pentru un spectator apropiat apare rotund unui spectator îndepărtat. Astfel, nu există un singur adevăr, ci mai multe iluzii, o multitudine de puncte de vedere diferite. Dacă fiecare persoană reflectă lumea într-un mod original, există atîtea lumi separate cîte persoane diferite.

Astfel, pentru Leibniz, fiecare persoană este o „monadă" separată de celelalte, „fără ferestre", şi care scoate toate cunoştinţele şi toate aventurile sale din propriul său fond ca şi cum nici o altă monadă nu ar exista (şi este necesar artificiul unui *deus ex machina* pentru a armoniza din exterior, şi oarecum fără ştirea lor, toate aceste monade).

Solitudinea subiectului cartezian

Nici o inițiativă filozofică nu este din acest punct de vedere mai tipică decît aceea a lui Descartes. **Descoperirea subiectului gînditor este în același timp pentru Descartes experiența unei solitudini radicale**. Punînd toate lucrurile la îndoială, Descartes își dă seama că rămîne o certitudine de nezdruncinat, și anume faptul însuși că se îndoiește, că există ca ființă gînditoare. Dar această certitudine este unica certitudine. „Eu sînt un lucru care gîndește", dar „lucrurile pe care le simt și pe care le imaginez poate că nu sînt nimic în afara mea, în ele însele". Dacă existența lumii exterioare rămîne problematică în acest punct al itinerariului cartezian, cu atît mai mult am putea să ne îndoim (cu toate că Descartes abia atinge această problemă) de existența celorlalte conștiințe. Desigur, eu văd în jurul meu corpuri care se mișcă și vorbesc, dar cu ce drept să afirm că ele sînt locuite de conștiințe? **Conștiința mea este singura despre care am o experiență directă. Tot restul este pentru ea doar obiect, pur spectacol pentru acest spectator unic**. Fiind siguri de existența conștiinței noastre și numai de conștiința noastră, nu sîntem oare nevoiți să adoptăm acea teorie pe care filozofii o numesc **solipsism**? Teorie care pare, totodată, foarte riguroasă (fiindcă altul îmi este dat ca un obiect în spațiu și fiindcă eu nu mă pot cunoaște ca subiect decît pe mine însumi) și delirantă (fiindcă, în pofida mea chiar, eu nu mă pot îndoi cu seriozitate că celelalte conștiințe există!). În același timp absurd și logic irefutabil, solipsistul este oare „acel nebun închis într-un bloc de necucerit", de care vorbește Schopenhauer? Eul poate ieși din el însuși? Comunicarea între conștiințe este posibilă? [1]

1. Soluția intelectualistă

Raționamentul prin analogie

Filozofii clasici, în măsura în care pun această problemă, schițează o soluționare intelectualistă a ei: altfel spus, pentru ei, voi ajunge

[1] Marchizul de Sade (1740–1814) conferă personajelor sale, libertini și mari criminali, un solipsism de nedepășit (numit „izolism" de Deprun). Criminalul este zidit în pasiunea sa perversă. El nu se îngrijește decît de plăcerea sa, oricare ar fi prețul ei, pentru că această plăcere o simte, în timp ce chinurile pe care le suferă victimele sale sînt pentru el ca un obiect străin. „Cantitatea cea mai mare de leziuni provocate altuia, din care eu nu pot fizic să simt nimic, nu poate compensa nici cea mai ușoară dintre plăcerile dobîndite prin această îngrămădire nemaiauzită de nelegiuiri. Plăcerea mă desfată, ea este în mine. Efectul crimei nu mă afectează, el este în afara mea. Or, întreb: care om rezonabil nu ar prefera ceea ce îl delectează lucrului care îi este străin?" Așadar, „dacă trei milioane de victime, sacrificate, nu ne-ar procura o voluptate mai vie ca aceea pe care ne-o prilejuiește o masă bună, n-ar trebui să stăm în cumpănă nici o clipă. Există o corespondență între această masă bună și dv., dar nu există nici una între dv. și cele trei milioane de victime." *Astfel, „n-ar trebui nici măcar să stăm în cumpănă între o bomboană și întregul univers!"*

la admiterea existenței celuilalt și la cunoașterea modalităților **sale** psihice, prin exercițiul inteligenței, printr-un **raționament**. Un **raționament analogic** îmi va arăta că **celălalt există** precum și **ceea ce este el**. Descartes remarcă pe scurt că văd pe stradă pălării și mantale (asemănătoare cu acelea pe care le port eu însumi) și că prin **judecată** ajung la concluzia că e vorba de oameni care trec. În același fel, Berkeley afirmă că îl cunosc pe celălalt prin analogie cu mine însumi. Propria mea experiență îmi permite să descifrez atitudinea altora: dacă vecinul meu plînge, voi ști că el este profund mișcat, deoarece știu, din propria mea experiență, că și eu plîng cînd sînt profund mișcat. Tot așa, voi ghici rușinea lui văzîndu-l că roșește și-mi voi da seama de mînia lui observîndu-i gesturile violente. În același mod pot înțelege limbajul celuilalt. Acestei succesiuni de sonorități pe care o aud, îi confer o semnificația pornind de la percepțiile și emoțiile pe care am învățat să le pun în corespondență cu anumite sunete cînd eu însumi am învățat să vorbesc în aceeași limbă.

Așadar, nu cunosc referitor la altul decît gesturi, atitudini, sunete emise. Dar cunosc prin experiență intimă propriile mele stări de conștiință și gesturile care le corespund. Eu pot astfel să interpretez prin analogie comportamentul celuilalt și să-i atribui stările de conștiință corespunzătoare.

Existența celuilalt, certitudine imediată

Această teorie, care a fost privită mult timp ca o teorie clasică, corespunde oare realității psihologice? Cea mai mare parte a gînditorilor contemporani o contestă energic. Toți logicienii știu că raționamentul prin analogie nu duce decît la concluzii probabile. Or, existența celuilalt (în lipsa cunoașterii exacte a ceea ce este el) este pentru mine o certitudine trăită — eu nu mă pot îndoi de ea în mod serios. Cred în mod spontan în existența altor conștiințe (fără ajutorul unui raționament laborios), așa cum cred în mod spontan în existența lumii exterioare. **Husserl a evidențiat foarte clar acest lucru: așa cum „orice conștiință este conștiința a ceva", tot așa conștiința noastră recunoaște existența altor conștiințe printr-un sentiment original de „coexistență".** Experiența care îl are pe altul ca obiect este mai întîi o experiență trăită, o atitudine care nu implică gîndirea, dar e fundamentală pentru persoana noastră, o caracteristică primitivă a inserției noastre în lume și în umanitate. Într-adevăr, se pare că nu e nevoie să trecem printr-un raționament pentru a da un sens atitudinilor și expresiilor celuilalt. Un copil mic răspunde în mod spontan surîsului mamei lui, trăiește semnificația lui afectuoasă, într-o perioadă în care este încă incapabil de a face cel mai neînsemnat raționament.

Limbaj și comunicare

Astfel, comunicarea cu celălalt este evident anterioară limbajului, iar schimbul de cuvinte nu poate fi decît o formă foarte superficială a ei: nu numai pentru că limbajul nu oferă nici o garanție pentru comunicarea sinceră (se spune că el este un instrument care a fost dat omului ca să-și poată ascunde gîndurile), dar și pentru că **limbajul permite mai mult comunicarea unor date impersonale decît schimbul sentimentelor intime**. Acest lucru l-a văzut foarte bine

îndeosebi Bergson. Limbajul este potrivit pentru a desemna obiectele materiale, juxtapuse în **spaţiu**. De altfel, el substituia multiplicităţii lucrurilor un număr limitat de cuvinte dintre care fiecare exprimă o întreagă clasă de obiecte, ceea ce este foarte comod pentru acţiunea materială şi colectivă a oamenilor care înfruntă lumea. Numai că această origine socială şi pragmatică a limbajului îl descalifică din punctul de vedere al comunicării realităţilor spirituale şi personale ale vieţii interioare. Momentele **duratei** mele interioare sînt singulare şi incomparabile. Cînd le dezvălui altuia prin limbaj, cuvintele, abstracte şi generale, nu pot decît să le banalizeze şi să le trădeze. Conştiinţele nu comunică deci prin limbaj decît renunţînd la singularitatea lor inefabilă şi la profunzimea lor intimă: **limbajul le face să participe la o lume comună, dar această lume de concepte, această lume familiară şi superficială este o lume de lucruri, nu este lumea conştiinţelor**. A vorbi, cînd schimbăm politeţuri, cînd conversăm, despre „vremea de afară", înseamnă de foarte multe ori a evita din prudenţă sau din discreţie comunicarea între conştiinţe. S-a putut afirma, cu fineţe, că „uneori limbajul ne permite să evităm indiscreţia tăcerii".

2. Modalităţile comunicării între conştiinţe: conflictul

Conflictul dintre conştiinţe

Pentru Hegel, **faptul primar nu este coqito-ul cartezian, ci conflictul dintre conştiinţe**. Aşa cum în logica dialectică teza implică imediat antiteza, tot aşa **conştiinţa de sine nu se pune decît opunîndu-se celorlalte conştiinţe**. Dacă aş fi absolut singur, a spune „eu" nu ar avea nici un sens. A spune „eu" înseamnă a recunoaşte singularitatea, a recunoaşte că există alţi „eu" în afară de mine, dar, în acelaşi timp, a mă distinge de ei şi a intra în conflict cu ei. Într-adevăr, cînd spun „eu", doresc să fiu recunoscut de ceilalţi ca o persoană autonomă, ca o conştiinţă. Cînd războinicul victorios cruţă viaţa adversarului său, el face din acesta un sclav (*servus*, cel ce a fost păstrat) care îl va **recunoaşte** ca stăpîn (astfel conştiinţa învingătorului nu va fi ceea ce este decît pentru că îşi va recunoaşte ecoul într-o altă conştiinţă). Dar vedem că aici comunicarea eşuează în şi prin însuşi efortul ei de a se realiza, deoarece **eul nu îl recunoaşte pe celălalt decît pentru a-l aservi, pentru a-l reduce la rolul de martor şi de oglindă**, ceea ce duce la negarea calităţii sale de persoană şi de conştiinţă.

Sartre şi experienţa privirii

Aceasta apare foarte limpede în analiza privirii propusă de Jean-Paul Sartre într-o perspectivă foarte hegeliană. Pentru Sartre, comunicarea prin mijlocirea privirii este nemijlocit o comunicare între conştiinţe. Într-adevăr, privirea altuia are pentru mine dintr-o dată un sens uman. De îndată ce altul mă priveşte, eu încetez să văd ochii lui

ca niște lucruri, ca simple obiecte pe care am putea să le descriem. „Dacă prind privirea, încetez, să percep ochii (...) Niciodată, cînd niște ochi te privesc, nu-i poți găsi frumoși sau urîți, nu poți să remarci culoarea lor"[2]. Numai comunicarea prin vedere ar fi dintr-o dată conflictuală. „A fi văzut" înseamnă a te simți amenințat de altul, vulnerabil. Surprins de privirea celuilalt, eu mă simt jenat, „mi-e rușine de libertatea mea întrucît ea îmi scapă pentru a deveni obiect dat". La rîndul meu, „pe oamenii pe care-i văd (...) îi fixez ca obiecte, eu sînt în raport cu ei așa cum este altul în raport cu mine. Privindu-i, eu îmi măsor puterea"[3].

Așadar, experiența conflictului nu-l dezvăluie pe celălalt drept conștiință decît pentru a determina instantaneu distrugerea acestei conștiințe. Trebuie oare să admitem, de altfel, că rivalitățile, conflictele, experiența „sadică" a dominației ca și încercarea „masochistă" a supunerii sînt privilegii din punctul de vedere al cunoașterii celuilalt? Multora li se pare că aceste experiențe penibile nu permit o comunicare profundă, tocmai pentru că **conștiințele rivale caută mai degrabă să se ascundă decît să se arate**. Maurice Nédoncelle scrie că „cunoașterea curioasă sau malignă are drept corelativ strategia defensivă a opacității și a disimulării psihice"[4].

3. Comunicarea prin simpatie

Nu cumva experiența dragostei, a prieteniei, a simpatiei ar fi mai curînd susceptibilă de a ne procura o comunicare autentică cu alte conștiințe? Deja Sf. Augustin nota că „nu cunoaștem pe nimeni decît prin prietenie", iar Max Scheler a dezvoltat teza după care simpatia ar fi forma privilegiată a comunicării dintre conștiințe.

Camaraderie și prietenie

Trebuie să deosebim clar **prietenia de camaraderie**. Fără îndoială că în camaraderie există o comunicare, **dar originea comunicării este exterioară persoanei camarazilor** (a fi camarazi înseamnă a fi în aceeași clasă în liceu, în aceeași grupă de luptă sau în același partid politic). Așa cum foarte bine spune Jean Lacroix: „Camarazii se uită pe sine (...) în fapta lor (...). Scopul camaraderiei este ceea ce se face împreună, nu cei care fac; despre universul camaraderiei se poate spune, într-un sens, că este pur și simplu public. Viața privată nu-i aparține în nici un fel"[5]. Dimpotrivă, prietenia nu mai este participare la o operă exterioară eului, ci **dăruire veritabilă de la o persoană la altă persoană** (ceea ce nu exclude căutarea comună a unei

[2] J.P. Sartre, *L'être et le Néant*, p. 316, N.R.F., Gallimard.
[3] *Ibid.*, p. 324.
[4] M. Nédoncelle, *La Réciprocité des consciences*, p. 76, Aubier.
[5] J. Lacroix, *Le sens du dialogue*, p. 135, Editions de la Baconnière.

depăşiri de sine: „Ei se iubesc nu pentru ceea ce sînt, ci pentru ceea ce speră să devină unul prin celălalt").

Contagiunea afectivă

Tot aşa, e bine să deosebim — după exemplul lui Max Scheler — **simpatia** veritabilă de simpla **contagiune afectivă** *(Einfühlung)*. Contagiunea afectivă este o participare pasivă, inconştientă şi involuntară la sentimentele altor persoane. De exemplu, intrînd în braserie, simt că-mi dispare tristeţea, încep să rîd, să vorbesc tare, să cînt ca şi ceilalţi, mă cuprinde şi o stare de euforie. Această contagiune psihică nu este nicicum o „cunoaştere" a ceea ce este trăit de altul. De fapt, atitudinile luate, gesturile înfăptuite determină aici, aproape irezistibil, stări de conştiinţă pe care le încerc pe socoteala mea fără să caut a întîlni persoana altuia. Departe de a fi un act al persoanei, cum este adevărata simpatie, contagiunea afectivă este în realitate o abdicare a persoanei, demisia unui eu prea sugestibil care se lasă cuprins fără control de automatismele legate de anumite stări afective. Astfel, cînd panica cuprinde o mulţime şi toată lumea o ia la fugă, pot să mă simt atras irezistibil să imit aceste gesturi de fugă, iar spaima — legată de acest comportament — pune stăpînire pe mine. Împărtăşesc groaza acestei mulţimi, dar nu pot spune că am intrat în mod real în comuniune cu vecinii mei. Dacă Nietzsche a condamnat cu severitate mila, a făcut-o tocmai pentru că a confundat mila cu o contagiune mentală de acest gen. Mila nu mai este atunci decît transmiterea în lanţ a suferinţei, o contagiune în nefericire, o pierdere a vitalităţii care multiplică suferinţa în loc să o vindece.

Simpatia

Max Scheler (1874–1928) a arătat, pe bună dreptate, că adevărata milă, că simpatia autentică sînt cu totul altceva. Dacă mi-e milă de altul aceasta înseamnă că eu însumi nu sînt nefericit, că eu nu îndur mizeria lui. Dacă aş suferi cu el aş fi eu însumi obiect de milă şi nicidecum conştiinţă compătimitoare. În realitate, simpatia transcende afectivitatea. Ea este un act al persoanei care vizează suferinţa sau bucuria altei persoane, care le recunoaşte mai mult decît le trăieşte. Gide, de exemplu, declară în legătură cu soţia lui: „Prin simpatie eu ajungeam să-i înţeleg sentimentele, dar nu puteam să le împărtăşesc"[6]. Şi Max Scheler ne asigură că pot „să înţeleg foarte bine teama mortală a unui om care se îneacă, fără ca din acest motiv să simt ceva care să semene, fie şi de departe, cu o teamă mortală". Ba mai mult, pot înţelege, după Max Scheler, emoţii pe care nu le-am simţit niciodată eu însumi. Citesc pe acest obraz o puritate, o candoare pe care nu le-aş fi putut bănui mai înainte. Această privire furioasă îmi arată o calitate, o intensitate a urii pe care nu le-aş fi crezut posibile niciodată. Pradines scrie în acest sens că „noi putem simpatiza chiar cu sentimente pe care nu le-am putea avea, fie pentru că ele ne depăşesc, fie, dimpotrivă, pentru că noi le depăşim, cu tristeţea lui Isus în Ghetsimani sau cu micile necazuri ale unui copil". Cunoaşterea altu-

[6] **A. Gide**, *Et nunc manet in te*.

ia, departe de a mă trimite, cum pretinde teoria analogiei, la experiențe familiare, lărgește, dimpotrivă, orizontul meu, îmi aduce fără încetare alte revelații.

4. Limitele și dificultățile comunicării

Percepția eronată a altuia

Această comunicare directă, intuitivă, extrarațională nu este cumva atinsă de o oarecare iluzie? Desigur, filozofii contemporani nu greșesc cînd susțin că, în mod spontan, noi conferim expresiilor altora o semnificație, că avem impresia de a intra în comunicare imediat. **Dar această impresie trăită este oare întemeiată?** Noi ne imaginăm cu multă ușurință, de exemplu, că semnificația unei expresii, a unui chip, este dată intuiției nemijlocite. Să ne gîndim la chipul, puțin cam vulgar, al lui Socrate, la buzele sale groase, la ochii lui mari, ieșiți în afară. Nici o intuiție imediată nu dezvăluia celor care îl întîlneau pe Socrate, sufletul marelui filozof sub această coajă puțin atrăgătoare. Tot așa, dragostea, prietenia, simpatia nu sînt totdeauna mijloace de cunoaștere, ci destul de des și factori generatori de iluzie. Vechiul adagiu după care „dragostea ne face orbi" se verifică cel puțin la fel de des ca teza lui Max Scheler care vede în dragoste instrumentul unei cunoașteri autentice a celuilalt. Ferdinand Alquié remarcă în mod pertinent: „Exemplul reluat fără încetare astăzi al copilului care descoperă spontan sensul surîsului de pe fața mamei lui, departe de a justifica în această privință analizele în sprijinul cărora este invocat, ne pare a aduce doar mărturie, la autorii care se folosesc de el, în favoarea unei nostalgii după copilărie și surîsul mamei care, într-adevăr, nu înșală. Dar Musset știa bine că e mai greu să descopere semnificația surîsului iubitei sale (...). Despre o simpatie definită ca intuiție emoțională și infailibilă a lui tu, trebuie spus fără îndoială că ea ar fi o foarte frumoasă însușire, dar din nefericire o însușire care nu există."[7]. Iar Maurice Nédoncelle el însuși, deși crede în posibilitatea unei comunicări a conștiințelor prin simpatie, regretă că alături de atîtea lucrări despre erorile simțurilor, a percepției obiectelor, nu există un studiu sistematic privind „erorile percepției celuilalt". Adesea, crezînd a-l descoperi pe celălalt așa cum este el, nu fac decît să-l acopăr cu visurile mele. Eu îl văd nu așa cum este, ci așa cum aș vrea să fie. Iau drept intuiție ceea ce este proiecție. Poate că dacă i-am cunoaște cu adevărat pe ceilalți, viața ne-ar fi prea amară și adeseori, cum notează Nédoncelle, „percepția pe care o avem despre om trebuie să sfîrșească prin a se transforma în vis pentru a fi tolerabilă"[8].

[7] F. Alquié, *La nostalgie de l'être*, p. 105, P.U.F.
[8] M. Nédoncelle, *op. cit.*, p. 169.

Fără îndoială, psihologii contemporani au dreptate cînd spun, împotriva intelectualiştilor, că noi cunoaştem imediat şi fără raţionament **existenţa** celuilalt. Dar nu la fel stau lucrurile în ceea ce priveşte **cunoaşterea a ceea ce este altul**. Aici reflexia, raţionamentul analogic (cu incertitudinile sale), analiza atentă şi discursivă a comportamentelor îşi găsesc locul lor necesar. Dacă afirmarea existenţei celuilalt este originară, anterioară oricărei reflexii şi sigură de ea însăşi, cunoaşterea celuilalt este incertă, aproximativă şi mult mai puţin intuitivă decît avem obiceiul s-o spunem. De foarte multe ori, tocmai prin analogie cu mine însumi, printr-un efort de reflexie pornind de la experienţele mele personale, de la cunoştinţele mele, pot intra în comunicare cu stările de conştiinţă ale altora. De exemplu, cruzimea atît de frecventă a copiilor faţă de animale reflectă nu sadismul, ci pur şi simplu neputinţa de a înţelege suferinţele altor fiinţe — trebuie să fim de acord aici cu partizanii teoriei analogiei — din lipsă de experienţă personală şi din lipsă de reflexie.

5. Blocajul comunicării

Psihiatrii şi antropologii americani din secolul XX s-au interesat în mod deosebit de situaţiile paradoxale în care comunicarea între persoane devine în mod radical imposibilă — ar trebui să precizăm: *logic* imposibilă. Gregory Bateson, Jackson, Watzlawick au fondat şcoala de la Palo Alto, un orăşel din împrejurimile oraşului San Francisco, foarte aproape de un spital psihiatric şi de universitatea Stanford. Pentru a înţelege analizele lor, să plecăm de la un paradox logic foarte simplu care are aparenţa unei glume. Unui soldat, care serveşte ca bărbier, comandantul său îi ordonă să-i bărbierească pe toţi oamenii care nu se bărbieresc singuri. Dacă bărbierul nostru se bărbiereşte singur înseamnă că el nu se supune ordinului primit, deoarece oamenii care se bărbieresc singuri nu pot fi bărbieriţi de soldatul bărbier, iar el însuşi este bărbier! Situaţie fără ieşire.

Şcoala de la Palo Alto

Iată un exemplu mai dramatic. În 1616, autorităţile japoneze i-au obligat pe creştinii pe care îi persecutau să semneze următorul jurămînt: „Mă lepăd de credinţa creştină, în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfîntului Duh, iar dacă nu-mi voi respecta jurămîntul să fiu lipsit pentru totdeauna de graţia lui Dumnezeu." Formula pentru jurămîntul de renegare are puterea de a-i lega pe aceia care o pronunţă, deoarece ea invocă divinitatea însăşi a cărei renegare o exprimă. Enunţul care repudiază credinţa creştină este pronunţat aici în interiorul articolelor acestei credinţe înseşi.

Or, există familii într-un fel deosebit patogene — iar aici paradoxurile logice se vor întîlni cu problemele de psihiatrie — în care copii nu încetează să primească „injoncţiuni paradoxale". Trebuie să înţelegem bine despre ce este vorba. O educaţie deosebit de dură şi

Injoncţiunile paradoxale

represivă nu va produce tulburări mintale dacă este coerentă, dacă normele ei nu sînt în contradicție unele cu altele. Contradicția este aceea care blochează comunicarea. De exemplu, dacă unui copil îi spunem „acum joacă-te!", iar după aceea „lucrează!", nu există nici o contradicție, deoarece copilul poate mai întîi să se joace și după aceea să lucreze. De asemenea, nu există contradicție nici dacă copilul nu face decît să se joace. El riscă să fie pedepsit, dar copilul însuși este acela care a hotărît să nu se supună. Situația este mult mai încurcată, de exemplu, dacă i se spune copilului: „Chiar că ești lipsit de caracter; nu fii atît de supus". Nici un răspuns al copilului nu este posibil: de exemplu, copilul nu va fi supus, dar procedînd astfel el va fi totuși supus pentru că ascultă de ordinul de a nu fi supus. Sau va fi supus, și, în acest caz, atitudinea sa de supunere va fi ea însăși o nesupunere la ordinul de a nu fi supus. Să luăm un alt caz: o mamă proclamă sus și tare că dorește ca fiica ei să se mărite. Fata este încîntătoare și apar numeroși pretendenți. Vine un inspector de poliție tînăr, dar mama nu-l vrea: „E o meserie prea primejdioasă!" Un alt pretendent este medic, dar mama declară: „Medicii sînt prea ocupați, n-ai să-ți vezi soțul niciodată!" Al treilea pretendent este profesor, dar oare cîștigă destul pentru a putea întemeia o familie? Pe scurt, mama dorește pentru fiica ei un soț în general, dar îi refuză pe toți pretendenții în particular. Sau să ne gîndim la un tată care îi spune copilului său: „Trebuie să-ți iubești mama, spune-mi că o iubești pe mama!" Or, acest tată e pe punctul de a divorța, și nu se așteaptă ca ceea ce-i cere copilului în vorbe, acesta să-i acorde în fapt. Iată deci situații — deloc rare — în care comunicarea între conștiințe este blocată prin injoncțiuni contradictorii. Nu pretindem că acest tip de educație e deajuns pentru a înnebuni un copil, dar ni se va concede că el nu este deloc favorabil sănătății morale și echilibrului general al celui care îl suportă.

6. Problema comunicării în secolul XX

Presa, radioul, televiziunea au dezvoltat într-un mod considerabil problema comunicării în epoca noastră și i-au modificat datele. Nu putem ignora această problemă, cu atît mai mult cu cît unul dintre autorii acestui manual este el însuși specialist în relații publice și autor a numeroase lucrări în legătură cu acest subiect[9].

Problema abordată aici — în cadrul comunicării între persoane — este aceea a *mediilor*, adică a tuturor mijloacelor tehnice sau instrumentelor de comunicare (fie că e vorba de radio, de televiziune sau de presă) susceptibile de a transmite un mesaj altuia. Or, nicioda-

[9] Denis Huisman, *L'Incommunication*, Vrin, 1985; *Le Dire et le Faire. Essai sur la communcation efficace*, SEDES, 1983.

tă în istoria omenirii, comunicația socială nu a dispus de mijloace atît de puternice ca acelea care ne sînt puse la dispoziție astăzi.

Puterea mass-mediei

Din punct de vedere cantitativ, comunicația a crescut prodigios. Rapiditatea este impresionantă: vedem la televizor o manifestare în curs de desfășurare. De cel puțin șaizeci de ani, actualitățile cinematografice (imagini vizuale însoțite de sunete) pun pe fiecare spectator în contact cu istoria care se face. Istoria este ceea ce vede spectatorul. S-ar putea spune, la limită, că acolo unde nu este televiziune nu se petrece nimic: ceea ce nu este **mediatizat**, difuzat prin mass-media, abia dacă există. În acest sens, mass-media nu comunică doar evenimentul, dar îl și creează. Televiziunea, care anulează distanțele și aduce informații din lumea întreagă, face să existe, pentru cel mai umil spectator, fapte pe care, în urmă cu o sută de ani, doar un mare jurnalist de meserie putea să le cunoască, ea aduce comunicării între conștiințe o dimensiune nouă.

O comunicare în sens unic

Cu toate acestea, s-ar putea spune că mass-media, într-un anumit fel, pervertesc comunicarea, iar comunicarea mediatizată este o „necomunicare". Atunci cînd primesc un mesaj, o informație de la radio sau de la televiziune, aceasta este o comunicare cu sens unic, o comunicare verticală, pentru că ea cade asupra telespectatorului de la înălțimea stației de emisie. Intervenția, răspunsul telespectatorului, participarea sa la emisie, sînt rare și au un caracter artificial. Desigur că perversitatea acestui gen de comunicare poate fi corectată. S-ar putea spune, de exemplu, că **publicitatea**, care caută să-l seducă pe consumator, să-l condiționeze, impunîndu-i imaginea plăcută a unui produs, este corectată de **marketing**, care caută în prealabil să cunoască nevoile și dorințele clientelei potențiale. Într-adevăr, studierea pieții are înainte de toate ca scop cunoașterea cererii. Vinderea produsului va fi de aceea mult mai puțin o constrîngere cît un răspuns.

Totuși, rămîne faptul că potențialii clienți ai unei piețe, la fel ca și auditorii televiziunii, sînt indivizi juxtapuși care nu constituie deloc o comunitate. Asaltați de pletora mesajelor mediatice, ei nu devin cu toate acestea mai capabili de a comunica între ei! Atunci cînd la sfîrșitul unei emisiuni crainicul se desparte de telespectatori zicînd: „Noapte bună, dragii mei auditori și pe mîine", un astfel de mesaj, care se adresează tuturor, în realitate nu se adresează nimănui; crainicul nu își cunoaște auditorii, el nu-i vede; formula de politețe nu va curma singurătatea nimănui; caracterul ei artificial poate dimpotrivă, să sublinieze falsitatea și vidul acestui mesaj care nu este o adevărată comunicare.

IDEILE ESENȚIALE

Conștiința mea este singura cu care am o experiență directă. Tot restul este doar obiect pentru ea, pentru acest spectator unic: aceasta este teza solipsistă care proclamă că numai eu exist, că ceilalți nu sînt decît „reprezentările" mele.
Filozofia clasică respinge solipsismul printr-un raționament analogic. Astfel, Descartes remarcă în treacăt că văd pălării și mantale (asemănătoare cu acelea pe care le port eu însumi) și pentru acest motiv socotesc că e vorba de oameni care trec. Dar e necesar, într-adevăr, un raționament pentru a ști că altul există? Filozofii contemporani consideră că existența celuilalt este pentru mine o certitudine, deși netrecută printr-un proces de gîndire, ci originară.
Care sînt deci experiențele care îmi dezvăluie imediat existența celuilalt? Hegel răspunde că aceasta îmi e dezvăluită de conflictul dintre conștiințe și recunoașterea care rezultă din el. Cînd războinicul învingător cruță viața adversarului său, el face din acesta sclavul său (*servus*, cel care a fost păstrat), care îl va recunoaște ca stăpîn. Astfel învingătorul nu va fi ceea ce este în ochii săi proprii, decît pentru că o altă conștiință îl recunoaște ca atare. Vom nota totuși că, în acest caz, comunicarea dintre conștiințe eșuează în și prin efortul însuși de a se realiza, fiindcă eul nu recunoaște pe altul decît pentru a-l supune, pentru a-l reduce la rolul de martor și de oglindă, ceea ce duce la negarea calității sale de persoană și de conștiință.
Nu cumva experiența dragostei, a prieteniei, a simpatiei, ar fi susceptibilă mai degrabă să ne procure o comunicare autentică cu alte conștiințe? Max Scheler face observația că un copil mic răspunde spontan surîsului mamei lui, că el înțelege semnificația lui afectuoasă atunci cînd este incapabil de cel mai neînsemnat raționament. Puterea intuitivă a simpatiei merge desigur dincolo de ceea ce experiența mea dobîndită mi-ar permite să interpretez cu ajutorul analogiei. Eu pot să citesc pe un anume chip o puritate și o candoare pe care nu le-aș fi bănuit mai înainte. Iar această privire furioasă îmi arată o intensitate a urii pe care nu aș fi crezut-o posibilă niciodată.
Totuși, este important să deosebim certitudinea că altul există de cunoașterea imediată a ceea ce este el cu adevărat. Prima ne pare un dat imediat al existenței noastre, trăită dintr-o dată ca o coexistență. A doua ne pare, dimpotrivă, foarte incertă. Gîndiți-vă că există surîsuri care înșală, că obrazul cu trăsături vulgare al lui Socrate ascundea un suflet sublim. Aici, raționamentul și experiența își recapătă drepturile. Ar fi o eroare și chiar o greșeală de a-l judeca pe celălalt după elanul spontan de simpatie sau de repulsie pe care ni-l inspiră la început.
Secolul XX pare să fi dezvoltat foarte mult schimburile de informație și comunicarea dintre conștiințe. Dar cantitatea abundentă a mesajelor vehiculate de mass-media este departe de a fi un remediu pentru singurătate și poate însoți o refacere a schimburilor adevărate dintre persoane.

LECTURI

DESCARTES, R., *Meditații metafizice*, trad. rom., Crater, București 1993.
HEGEL, F. G. W., *Fenomenologia spiritului*, trad. rom., Editura Academiei, Buc., 1965, pp. 107–115.
HUSSERL, E., *Meditații carteziene*, trad. rom., Humanitas, 1994.
LEVINAS, E., *De l'Existence à l'Existant*, Vrin.
SCHELER, M., *Nature et formes de la sympathie*, Payot.

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

- Comentaţi această judecată a lui Louis Lavelle: „În singurătate trebuie să acţionăm, ca şi cum am fi văzuţi de lumea întreagă, şi cînd sîntem văzuţi de lumea întreagă, să acţionăm ca şi cum am fi singuri".
- În ce sens a putut Schopenhauer să spună: „Solipsistul e un nebun închis într-un bloc de necucerit"?
  După dv., eul poate ieşi din el însuşi?
- Graham Greene scrie în *Fondul problemei*: „Nici o fiinţă omenească nu poate să o înţeleagă cu adevărat pe alta". Împărtăşiţi acest pesimism?
- Singurătatea.
- Sf. Augustin a scris: „Nu cunoaştem pe nimeni decît prin prietenie". Ce credeţi despre asta?
- Explicaţi şi, dacă e cazul, discutaţi formula celebră a lui Sartre din *Cu uşile închise*: „Infernul, sînt ceilalţi".
- Comentaţi această judecată a lui Gustave Thibon: „Iubirea este o foame împărtăşită, nu o devorare reciprocă".
- Alain în ale sale *Cuvinte despre fericire* scrie: „Cît de rău se trăieşte cu aceia pe care îi cunoşti prea bine! Cît de rău se trăieşte cu aceia pe care nu-i cunoşti deloc! Cît de bine se trăieşte cu aceia pe care nu-i cunoşti prea bine!"
- Poate altul să mă ajute?
- Ce să gîndim despre acela care caută să-l cunoască pe celălalt?
- A conta pe celălalt, a ţine cont de celălalt. Această deosebire are vreun sens?
- Ceilalţi ne ajută să ne cunoaştem sau ne împiedică?
- Trebuie să fii singur pentru a fi tu însuţi?
- Trebuie să ne temem de privirea celuilalt?
- Desprindeţi interesul filozofic al următorului text pe baza unui studiu sistematic:

„Dacă există un Altul, oricare ar fi el, oricare ar fi raporturile lui cu mine, fără chiar ca el să acţioneze asupra mea altfel decît prin pura ivire a fiinţei sale, eu am un afară, am o natură; căderea mea originară este existenţa celuilalt; şi ruşinea — ca şi mîndria — este de a mă aprehenda pe mine însumi ca natură, cu toate că această natură însăşi îmi scapă şi este incognoscibilă ca atare. Nu înseamnă, la drept vorbind, că simt cum îmi pierd libertatea pentru a deveni un *lucru*, dar ea este acolo, în afara libertăţii mele trăite, ca un atribut dat de fiinţa pe care o reprezint pentru celălalt. Eu sesizez privirea celuilalt în însuşi miezul *actului* meu, ca solidificare şi înstrăinare a propriilor mele posibilităţi." **(Sartre)**

CAPITOLUL 5

Spațiul, timpul, istoria

„O, timp! Oprește-ți zborul", exclama poetul pentru a eterniza o clipă de fericire. Dar această dorință este irealizabilă și aproape imposibil de gîndit. Pentru a ne da seama de acest lucru e destul să ne întrebăm, împreună cu Alain: „Cît timp își va întrerupe timpul zborul?" Timpul pur este ceva de care nu pot să fac abstracție niciodată.

Să luăm în considerație durata concretă, bogată în evenimente, de exemplu, o zi plină; pot prin imaginație să golesc această durată de bucurii, de griji și de faptele care i-au dat conținut; pot să presupun că toate aceste evenimente nu au avut loc. Dar există ceva pe care imaginația mea nu-l poate suprima, acesta este timpul însuși, cadrul tuturor acestor evenimente care se scurg. Mai mult chiar, cu cît durata se golește de conținut și sărăcește, cu atît realitatea timpului devine mai sensibilă și mai grea. Orele pline trec repede, orele de plictiseală sînt cele mai lungi pentru că nu mai rămîne decît timpul pur și nimic nu ne distrage de la el. Orele în care nu se petrece nimic sînt interminabile și s-a spus pe bună dreptate că „a te plictisi înseamnă a fi sensibil la timpul pur".

Așa cum nu pot face abstracție de timp, nu pot face abstracție nici de spațiu: prin imaginație, pot goli cu ușurință această sală de toate lucrurile și de toate persoanele care sînt în ea, dar nu pot suprima spațiul însuși; pot sărăci prin abstracție întinderea concretă, așa cum pot sărăci durata concretă, dar cadrul întinderii concrete, spațiul, rezistă, ca și timpul, tuturor eforturilor mele de a-l înlătura. Spațiul și timpul sînt date ale experienței mele pe care nu le pot evacua. Ele par legate de universul meu într-un mod necesar. Care este situația mea față de aceste cadre constante ale experienței mele?

1. Spațiul, timpul și condiția umană

1. Situația mea contingentă[1] în spațiu și timp

De foarte multe ori, de exemplu pentru a alcătui un dosar de examen, ați completat fișe, în care, după nume vi se cere să scrieți: năs-

[1] *Contingent* se opune lui *necesar*. Ceea ce este *necesar* nu poate să nu fie, este ceea ce deduc în mod riguros cu ajutorul rațiunii. *Contingent* este ceea ce e dat fără temei, fără explicație.

cut(ă) la data de... în localitatea... De ce v-ați născut la această dată anume mai curînd decît la o alta și de ce tocmai în cutare localitate? Așa este, și n-aveți ce-i face. Sînteți tributarul lui *hic* și al lui *nunc*, al lui aici și al lui acum. Aceste caracteristici definesc situația dv. în lume în ceea ce ea are contingent și vă limitează într-un mod incurabil. Nu aveți darul ubicuității, nu puteți trăi în același timp în Franța și în China, de exemplu, și nu puteți „transcende", nu puteți depăși condițiile încarnării voastre temporale: vă este imposibil să trăiți în evul mediu sau să dați o raită în anul 3000.

Mai mult, acest spațiu și acest timp al căror prizonier sînt, sînt pentru mine incomprehensibile. Imaginația mea nu se poate împiedica de a le presupune infinite, ceea ce intelectul meu nu poate înțelege. Noi putem presupune mereu un „după aceea" și un „mai departe", iar „imaginația, cum zice Pascal, ar obosi mai repede să conceapă decît natura să furnizeze", ceea ce pe autorul *Cugetărilor* îl „înspăimîntă". Cu toate acestea, dacă este adevărat că spațiul și timpul sînt „tiranii noștri cei mai cruzi" (Miguel de Unamuno), situația noastră nu este absolut aceeași față de unul și față de celălalt. Poate să pară că dacă robia noastră față de timp este completă, avem în schimb o oarecare libertate față de spațiu. Jules Lagneau spunea chiar că „spațiul este forma putinței mele, timpul, forma neputinței".

2. Neputința mea în raport cu timpul

Ireversibilitatea timpului

În timp ce spațiul este **reversibil** (pot să-l parcurg în direcții opuse și să mă întorc în punctul de plecare; de exemplu, să merg de la Paris la Lyon și să mă întorc de la Lyon la Paris), timpul este **ireversibil**, el nu poate fi parcurs decît într-o singură direcție. Aici nu mă pot întoarce înapoi, nu pot să trăiesc din nou anul care a trecut; dimpotrivă, nu încetez să mă îndepărtez de acest an care a trecut, însăși amintirea mea despre el evoluează și se transfigurează. Timpul ia cu sine totul fără întoarcere, el mă împiedică să fixez indiferent ce. Heraclit, sensibil la schimbarea perpetuă a universului („Nu te poți scălda de două ori în același rîu"), a simțit indiferența distrugătoare a timpului, acest „copil care se joacă, mutînd mereu pietrele de joc", iar Ecleziastul notează cu amărăciune: „Înțeleptul moare ca și nebunul". Proust a fost afectat mai mult ca oricare altul de ireversibilitatea tragică a timpului, împotriva căreia inima noastră se revoltă în zadar. Asistînd, la sfîrșitul vieții sale, după ani de singurătate, la o serată mondenă, el se întîlnește cu oameni pe care i-a cunoscut altădată, dar atît de profund schimbați încît are impresia că asistă la un bal mascat. O blondă pasionată după vals s-a deghizat într-o femeie bătrînă și greoaie, iar un locotenent ferchez s-a deghizat împrumutînd galoanele, corpolența și părul alb ale unui colonel; „Dar [...] capetele acelea grimate fără voie de multă vreme, nu se mai lasă demachiate la sfîrșitul petrecerii."[2]

[2] M. Proust, *Timpul regăsit*, II, trad. rom. de Eugenia Cioculescu, Minerva, București, 1977, p. 68.

Oricît am dori, nu putem înlătura ireversibilitatea timpului. Proust credea că magia amintirii putea să ne restituie, cu toată nuanța lor emotivă, anumite clipe privilegiate. Aceasta este **teoria memoriei afective**, pe care o veți găsi discutată pe larg în capitolul consacrat amintirii. În realitate, nu vom regăsi niciodată, cu ajutorul memoriei, trecutul exact așa cum l-am trăit, căci evocarea noastră depinde de ceea ce am devenit, iar amintirile noastre evoluează împreună cu noi. O altă mărturie a faptului că inima omului refuză ireversibilitatea timpului ne este oferită de **mitul veșnicei întoarceri**: stoicii credeau că la capătul unui ciclu de multe mii de ani, în urma unui incendiu universal, întreg cursul timpului este reluat cu aceleași peripeții. Nietzsche credea și el că istoria universală, cu miile de amănunte ale fiecărui eveniment, se repetă la nesfîrșit.

„Viața asta, așa cum ai trăit-o și cum o trăiești și astăzi, va trebui s-o mai trăiești o dată și încă de nenumărate ori; și nu va fi nimic nou în ea, ci fiecare suferință și fiecare plăcere, fiecare gînd și suspin și tot ceea ce este nespus de mic și de mare în viața ta, trebuie să ți se reîntoarcă, totul în aceeași înșiruire — și acest păianjen și această lumină a lunii printre copaci, de asemenea această clipă și eu însumi. Veșnica clepsidră a existenței se răstoarnă iar și iar, mereu — și tu cu ea, praf al prafului!"[3]

Poate că mitul este sugerat de aparenta reversibilitate a timpului naturii, pe care poeții au opus-o adesea ireversibilității timpului uman: în timp ce eu îmbătrînesc încetul cu încetul, primăvara se întoarce în fiecare an. Dar această întinerire perpetuă nu este decît aparență, căci și plantele îmbătrînesc, la fel pămîntul, și tot așa stelele. De fapt, timpul nu poate fi privit ca un simplu ritm, ca un parcurs circular care fără încetare ar trece prin aceleași locuri. Timpul nu este, cum voia Platon în *Timaios*, „imaginea mobilă a eternității imobile", iar ireversibilitatea rămîne caracterul său esențial.

Neputința mea tragică față de ireversibilitatea temporală se dezvăluie deopotrivă în experiențele care mă pun în fața trecutului și în acelea care mă îndreaptă spre viitor. Chinul remușcării exprimă neputința mea față de trecut: am făcut cîndva o alegere, în mod liber, mi se pare; aș fi avut posibilitatea să acționez altfel. Dar astăzi nu mai pot să fac nimic, ceea ce e făcut rămîne făcut. Actul care îmi apărea liber atunci cînd nu era decît un proiect în fața mea, astăzi este împlinit fără ca vreo schimbare să mai fie posibilă. Prin cruda vrajă a timpului, actul meu a devenit destin. Actul libertății mele, devenind un act trecut, s-a metamorfozat în fatalitate.

Chinului remușcării îi răspunde, în fața viitorului, chinul așteptării. În timp, toți călătoresc în același tempo, și eu nu pot să grăbesc trecerea orelor care mă despart de întîlnirea de mîine. De altfel, dacă

[3] F. Nietzsche, *Știința voioasă*, §341, trad. rom., Humanitas, 1995.

aş putea să o fac, poate că mi-ar părea rău, căci mi-aş scurta viaţa[4]. „Cum de se alcătuiesc, scrie Vladimir Jankélévitch, ani atît de scurţi din zile atît de lungi?" În definitiv, viitorul mă înspăimîntă pentru că el conţine moartea mea. „De îndată ce omul s-a născut, notează Martin Heidegger, el este destul de bătrîn pentru a muri", iar riscul morţii se profilează la orizontul tuturor posibililor mei. Acest lucru l-a exprimat deja în versuri foarte frumoase contesa Anna de Noailles:

„Nu posedăm cu adevărat decît ceea ce putem aştepta,
Eu sînt moartă deja de vreme ce trebuie să mor."

3. Puterea mea asupra spaţiului

Spaţiul garantează obiectivitatea ştiinţifică

Neputincios în timp, cum am arătat, eu pot, dimpotrivă, să acţionez asupra spaţiului. În vreme ce nu am priză asupra timpului, care se confundă cu însăşi existenţa mea, am priză asupra spaţiului, asupra exteriorităţii. În limbajul lui Gabriel Marcel, „eu sînt" timpul şi „am" spaţiul. Pe cînd timpul este „mister" existenţial, spaţiul este „problemă" obiectivă. *Problema*, în greceşte, *ob-jectum*, în latină, înseamnă „ceea ce este aruncat în faţă". Spaţiul este locul privilegiat al problemelor şi al tehnicilor, fiindcă spaţiul este ceea ce se află în faţa mea; pot privi spaţiul, îl pot diviza şi măsura (a măsura înseamnă tocmai a deplasa un segment de o lungime determinată asupra unor segmente de lungime nedeterminată). Eficacitatea tehnicilor nu constă oare în deplasări de obiecte în spaţiu?[5] E remarcabil că ştiinţa nu reuşeşte să exprime universul — şi să-l cucerească — decît transpunînd în spaţiu datele experienţei imediate. De exemplu, senzaţia musculară de greutate, subiectivă şi imprecisă, este înlocuită prin aprecierea vizuală a poziţiei acului balanţei. Senzaţia de temperatură, care este confuză şi înşelătoare pentru că exprimă relativitatea foarte complexă a organismului meu faţă de mediu (organismul meu este el însuşi sursă de căldură şi eu constat că lucrurile sînt calde sau reci după conductibilitatea lor termică), este înlocuită prin lectura termometrului, adică prin aprecierea vizuală a dilatării unei coloane de mercur într-un mediu dat şi prin măsura acestei dilatări pe o riglă gradată. Tot aşa, ştiinţa electricităţii, neglijînd senzaţiile noastre electrice rudimentare, s-a dezvoltat graţie unor tehnici care folosesc electricitatea pentru

[4] Anatole France citează în legătură cu acest subiect o poveste orientală foarte interesantă. Un copil obţine de la un spirit „privilegiul" de a scurta momentele plicticoase ale existenţei. Ca şcolar, el nu păstrează decît recreaţiile şi grăbeşte timpul orelor de clasă; apoi el cere să se scurteze durata serviciului militar şi timpul studiilor sale pentru a se căsători cu femeia pe care o iubeşte, apoi pentru a-i vedea crescînd repede pe copiii săi, apoi pentru a ieşi la pensie, în sfîrşit, pentru a scurta o bătrîneţe neplăcută. În total, el nu a trăit decît cîteva zile.

[5] Spaţiul exprimă puterea. Delirul imperialist nu este oare asociat întotdeauna cu cerinţa de spaţiu vital? De asemenea, cuceritorul învins este pedepsit prin diminuarea „spaţiului" său: eşecul napoleonian este consacrat prin exilul în minuscula insulă Sf. Elena.

a produce efecte vizibile și măsurabile în spațiu (deplasarea acului galvanometrului, produse ale electrolizei măsurate cu ajutorul balanței). Timpul însuși ar fi susceptibil de a fi dominat în același mod, adică prin transpunere în cîmpul spațial. Această problemă a reducției științifice a timpului la spațiu are o deosebită importanță în filozofie și trebuie să rețină întreaga noastră atenție.

4. Spațializarea timpului

Ireductibilitatea timpului după Bergson

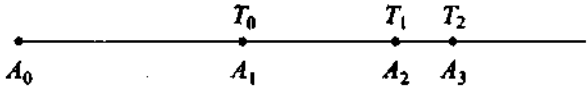
Nimic nu este mai comun decît măsurarea timpului prin spațiu. Dacă întreb un trecător: „Primăria Parisului e departe?" mi se va răspunde fie: „la cinci minute" fie: „la trei sute de metri". Științific, măsura timpului se traduce prin măsura unui spațiu parcurs de un mobil a cărui mișcare se presupune a fi uniformă, de exemplu spațiul parcurs de acul unui ceas pe cadran. Un ceasornic înregistrează raportarea unui fenomen periodic considerat constant (oscilațiile unui pendul, extensia unui arc, oscilațiile unui cuarț), iar acordul diferitelor ceasornice bune verifică în practică încrederea noastră în regularitatea mersului lor. Totuși, acest timp abstract și regulat, măsurat cu ajutorul spațiului, desfigurează, după Bergson, timpul real, durata trăită de conștiință. „Concept bastard", confecționat din spațiu și din durată, timpul domesticit al ceasornicelor noastre trădează timpul natural liber și sălbatic, durata trăită, calitativă și nemăsurabilă, care saltă în ritmul bucuriilor noastre și se moleșește în tempo-ul plictiselii. Știți cu toții că un film pasionant durează psihologic mult mai puțin ca o conferință plicticoasă, chiar dacă și unul, și celălalt măsoară, de exemplu, o oră și jumătate după ceas. Pentru Bergson, durata trăită de conștiință este o pură schimbare calitativă. Ea nu se pretează la măsurare, nu se compune din clipe separate și înșirate parcă una lîngă alta, ci, dimpotrivă, ea este unitatea organică a momentelor care se contopesc unele cu altele asemenea culorilor unui apus de soare sau notelor unei melodii: „Durata absolut pură este forma pe care o ia succesiunea stărilor noastre de conștiință cînd eul nostru se lasă în voia trăirii, cînd se abține să stabilească o separație între starea prezentă și stările anterioare. Pentru aceasta el nu are nevoie să se absoarbă în întregime în senzația sau ideea care trece, căci atunci, dimpotrivă, ar înceta să dureze. Nu are nevoie nici să uite stările anterioare. E deajuns ca, amintindu-și aceste stări, să nu le așeze alături de starea actuală ca pe un punct alături de alt punct, ci să le organizeze împreună cu aceasta, cum se întîmplă atunci cînd ne amintim, contopite, pentru a spune așa, laolaltă, notele unei melodii."[6] Dar inteligența noastră, îndreptată spontan spre lumea din afară (din cauza exigențelor practice), este obsedată de spațiul geometric (cadru care permite în mod excelent analiza obiectelor și acțiunea asupra lor) și îl introduce „fără știrea noastră în reprezentarea succesiunii pure; noi juxtapunem stările noastre de conștiință în așa fel încît să le putem

[6] H. Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, trad. rom., Institutul European, Iași, 1992.

percepe simultan, nu una contopită cu alta, ci una alături de alta; pe scurt, noi proiectăm timpul în spaţiu, exprimăm durata în întindere, iar succesiunea capătă pentru noi forma unei linii continue sau a unui lanţ ale cărui părţi se ating fără să se întrepătrundă;... durata pură nu e decît o succesiune de schimbări calitative care se contopesc, care se întrepătrund fără contururi precise, fără nici o înrudire cu numărul: ea este pură eterogenitate (...). Din clipa în care atribuim oricît de puţină omogenitate duratei, introducem pe furiş spaţiul."[7] Timpul sau, mai degrabă, durata, după Bergson, nu este o dimensiune abstractă situată la suprafaţa lucrurilor, ci este mişcarea reală, concretă, a vieţii mele interioare. Mişcarea, deoarece este schimbarea reală, durată şi viaţă, este în ea însăşi străină de spaţiu.

Paradoxurile lui Zenon din Eleea

A nu privi mişcarea decît pornind de la spaţiul parcurs, înseamnă a-ţi interzice să o înţelegi, aşa cum arată paradoxurile lui Zenon din Eleea. Zenon pretindea că demonstrează imposibilitatea mişcării. Argumentul dihotomiei (cuvîntul înseamnă „împărţire în două") observă că un mobil, pentru a ajunge la un punct dat, trebuie mai întîi să parcurgă prima jumătate a distanţei de străbătut, apoi jumătatea restului, apoi iarăşi jumătatea noului rest şi aşa mai departe la infinit. Distanţa totală nu va fi deci, în teorie, parcursă niciodată. Argumentul „Ahile şi broasca ţestoasă" este foarte cunoscut. Ahile „cel iute de picior" îşi dispută cu broasca ţestoasă o cursă cu handicap. Ahile pleacă de la o poziţie A_0 iar broasca ţestoasă pleacă de la o poziţie mai avansată T_0. Să presupunem că broasca ţestoasă se mişcă de zece ori mai încet decît Ahile. Zenon se angajează să demonstreze că Ahile nu va ajunge niciodată din urmă broasca ţestoasă.



Cînd Ahile ajunge în T_0, poziţia de plecare a broaştei ţestoase, aceasta este în avans cu o zecime din traiectul pe care l-a parcurs Ahile. Cînd Ahile va ajunge la rîndul său la această nouă poziţie T_1, broasca va fi parcurs o nouă distanţă egală cu o zecime din traiectul $T_0 - T_1$. Cînd Ahile va ajunge la această nouă poziţie T_2, broasca va fi parcurs iarăşi un traiect egal cu o zecime din $T_1 - T_2$. De fiecare dată cînd Ahile ajunge într-o poziţie ocupată mai înainte de broasca ţestoasă, aceasta îşi păstrează un avans egal cu o zecime din distanţa pe care tocmai a parcurs-o Ahile. Cum spaţiul este divizibil la infinit, broasca ţestoasă va avea mereu un avans infinitezimal. Zenon din Eleea mai propune alte două argumente dintre care mai simplu este cel cu săgeata. Săgeata lansată spre ţintă este de fapt nemişcată pentru că în fiecare moment al traiectului ei, ea ocupă un punct bine determinat al spaţiului. De ce poate Zenon să se oprească la asemenea absurdităţi? Pentru că, spune Bergson, el confundă mişcarea trăită în

[7] *Ibid.*

durata concretă cu traiectoria spațială. Spațiul care servește la măsurarea mișcării este, într-adevăr, divizibil la infinit. Dar mișcarea însăși, adică durata trăită, este indivizibilă: „Pe scurt, există două elemente care trebuie deosebite în mișcare: spațiul parcurs și actul prin care îl parcurgem, pozițiile succesive și sinteza acestor poziții. Primul dintre aceste elemente este o cantitate omogenă; al doilea (...) este o calitate".

5. Inteligența deductivă și durata concretă

A deduce înseamnă a nega timpul

Dar durata trăită, calitativă, eterogenă, concretă nu poate fi sesizată de inteligența analitică și deductivă pe care nevoile practice au fasonat-o conform cerințelor exteriorității spațiale. Este ușor de arătat că deducția înseamnă negarea timpului. A deduce o propoziție din alta înseamnă a arăta (de exemplu printr-un joc abil de substituiri, ca în matematică) că propoziția a doua se identifică cu prima, spune același lucru ca ea (cele două propoziții sînt tautologice). Punînd că $a = b$ și că $b = c$, eu pot să spun că $a = c$, deoarece această propoziție este în fond aceeași cu cele precedente. A deduce viitorul din prezent înseamnă a identifica viitorul cu prezentul; înseamnă a descoperi viitorul în analiza prezentului, înseamnă a nega viitorul ca viitor, a afirma că viitorul este conținut în prezent așa cum teorema privitoare la suma unghiurilor unui triunghi este înscrisă implicit în teoremele, definițiile și postulatele care o preced. Idealul rațiunii ar fi deci, cum bine a văzut Emile Meyerson, de a înlătura ireversibilitatea temporală reducînd complet efectul la cauză și identificîndu-le. „A explica înseamnă a identifica." Identitatea logică ar lua locul succesiunii cronologice. Dar dacă știința ar reuși să reducă integral efectele la cauze și să identifice între ele evenimentele succesive ale universului, realul ar pierde orice consistență. Ființa ar fi sacrificată Unului; strict vorbind, nimic nu s-ar mai petrece în lume. Asta ar însemna „acosmismul". A recunoaște că lumea există înseamnă, dimpotrivă, a ține seamă de faptul că fiecare eveniment are valoarea sa proprie, greutatea sa, culoarea sa, noutatea sa radicală, și nu poate fi dedus integral din cîteva principii. Existența este această țîșnire continuă de noutăți, este durata. Așadar, tributul plătit pentru existența temporală a lumii este imposibilitatea de a o explica total. Știința clasică nu s-a putut edifica decît apelînd la vicleșuguri în legătură cu timpul, decît neretinînd din el nimic în afară de o simplă dimensiune aflată la suprafața realului. Astfel, astronomul — pornind de la cunoașterea legilor de mișcare a corpurilor cerești — face previziuni exacte pentru că el reduce temporalitatea la schimbări de poziție în spațiu ceresc. Dar descoperirea realității temporale aduce cu sine totdeauna o limită idealului deductiv al identificării. Principiile de conservare se izbesc, de exemplu, în științele materiei, de degradarea energiei (energia se degradează în căldură, formă sub care ea nu este totalmente convertibilă în lucru mecanic). În biologie, trecerea de la embrion la adult, evoluția de la formele elementare arhaice la formele mai complexe (fără

a mai vorbi de trecerea de la materia inertă la viață însăși) par a evidenția o devenire în parte ireductibilă (nu se poate „deduce" adultul din embrion, nici omul din amibă). Aici timpul trece dincolo de lucruri, timpul este existența însăși; ulteriorul îmbogățește totdeauna anteriorul, de care depinde dar la care nu poate fi redus. Tot așa istoria oamenilor apare ca o devenire vie ale cărei peripeții concrete nu sînt niciodată totalmente explicabile și cu atît mai puțin previzibile. Trebuie oare să conchidem, ca Bergson, că „inteligența se caracterizează printr-o incomprehensiune naturală a vieții", adică a duratei? Nu trebuie totuși să confundăm neputința unei forme de logică cu o neputință totală a rațiunii. Acolo unde logica deductivă clasică eșuează, o logică dialectică poate să reușească. Dialectica nu mai procedează prin analiză tautologică, ci prin contradicții depășite. Această metodă, care „consideră lucrurile și conceptele în înlănțuirea lor, în acțiunea lor reciprocă și modificarea care rezultă de aici, nașterea, dezvoltarea și declinul lor"[8], încearcă să sesizeze legile devenirii însăși. Dialectica, procedînd prin opoziția și rezolvarea contrariilor, încearcă să evidențieze contradicțiile, interacțiunile și „progresele prin salturi", ce caracterizează devenirea. Gîndirea nu se mai mișcă de la identic la identic, ci de la teză la antiteză și la sinteză. Este adevărat că această triadă introduce în devenirea care înseamnă mișcare constanța unui ritm și a proceselor asemănătoare. Și mai putem vedea, tot aici, un efort de a regăsi identități în sînul schimbării.

Devenire și dialectică

6. Un nou paradox: cele trei momente ale timpului

Aristotel definește timpul ca fiind „numărul mișcării după anterior/posterior". **Deosebirea dintre înainte și după** este într-adevăr fundamentală în experiența temporală: succesiune ireversibilă (căreia nimic din lumea aceasta nu-i scapă) a momentelor trecut-prezent-viitor.

Dar din aceste trei momente ale timpului unul singur, pare-se, îmi este dat realmente, unul singur pare a fi realmente trăit: acesta este **prezentul**. Dacă ne gîndim bine, nu putem ieși niciodată din el. Desigur, angoasa noastră în fața viitorului este un fapt; remușcarea noastră pentru un act trecut, irevocabil, este un fapt; furia noastră la amintirea unei umiliri trecute este un fapt („a suferi trece, a fi suferit nu trece niciodată" zicea Léon Bloy), dar aceste fapte sînt **fapte prezente**. Ceea ce e real în viitor, este faptul că el va fi prezent; ceea ce e real în trecut, este că el a fost. Cînd încercăm să privim trecutul și viitorul în realitatea lor, înțelegem că și unul, și altul își trag tot sensul lor din gîndirea noastră actuală. Tocmai asta îl făcea pe Sf. Augustin să spună: „Există trei timpuri, prezentul trecutului, prezentul prezentului și prezentul viitorului." Iar esențialul înțelepciunii epicuriene consta în a proclama că nu avem niciodată de suportat decît

Doar prezentul există...

[8] F. Engels, Anti-Dühring, în Marx, Engels, Opere, vol. 20, București, Editura politică, 1967, p. 24.

prezentul, în timp ce trecutul și viitorul, despuiate de orice realitate autentică (fiindcă unul nu mai există, iar celălalt nu există încă), sînt păreri, nu realități. Singura durere sinceră ar fi durerea fizică — trăită în clipa de față. Teama de ce va fi mîine este o teamă a închipuirii, deci, la limită, o teamă închipuită. Exemplul tipic, după Epicur, este frica de moarte, frica cea mai absurdă tocmai pentru că moartea este un eveniment care aparține viitorului. Cît timp exist, cît timp sînt viu, în stare de a simți și de a gîndi, moartea nu există, iar cînd ea va veni, eu nu voi mai fi.

...dar este imposibil de a-l sesiza

Într-un anumit sens deci, **numai prezentul există**. Dar se poate de asemenea susține (și în asta constă **paradoxul, iraționalitatea timpului**) că **numai prezentul nu există**. Ce numesc eu prezent? Cea mai slabă reflexie mă va ajuta să văd că prezentul se descompune în două momente a căror caracteristică este tocmai faptul de a nu fi prezente. Primul moment constă din ceea ce tocmai s-a petrecut, iar al doilea din ceea ce se va petrece imediat, un punct virtual pus exact înaintea mea de dorință sau de teamă. Între ceea ce este trecutul imediat și viitorul imediat, unde se află, așadar, prezentul? Acest prezent, în care adineauri voiam să recunoaștem singura realitate a timpului, se dezvăluie analizei — dus atît de repede de viitor în trecut — ca o entitate insesizabilă, un moment matematic, o pură ficțiune fără densitate existențială. Timpul ar fi deci, după analiza lui Aristotel, o **ființă care se descompune în două neanturi**: ceea ce a fost, un neant, ceea ce va fi, un neant. Timpul, spune Aristotel, este divizibil, dar părțile lui, dintre care unele sînt în viitor iar altele în trecut, nu există. Este timpul o ființă sau o neființă? Înțelegem răspunsul stînjenit al lui Aristotel: timpul are doar o existență imperfectă și obscură.

7. Timpul stăpînit de conștiință

Am văzut de ce era timpul „forma neputinței mele". El este ceea ce fuge fără încetare, în același timp ființa mea proprie și ceea ce, în fiecare clipă, mă desparte de mine însumi. Totuși, nu pare că sînt cu totul prizonier al devenirii. Dacă aș fi cuprins în întregime în fluxul duratei, nu aș avea conștiință că această durată durează. Astfel, înotătorul imprudent, prins de un curent marin, nu vede, dacă nu-și întoarce privirea, că se îndepărtează rapid de plajă. Dar eu îmi dau seama că timpul curge, eu gîndesc timpul, eu sesizez o relație între diferite părți ale timpului și această relație nu poate aparține nici uneia dintre ele. Leon Brunschvicg spunea: „Judecățile care au ca obiect timpul sînt judecăți în afara timpului." Cel puțin pot să spun că mă sustrag în parte devenirii și că o domin, deoarece sînt, în același timp, o conștiință în timp și o conștiință a timpului. Dacă aș fi prins în întregime în timp, singurul mod al temporalității ar fi prezentul. Trecutul nemaiexistînd, iar viitorul neexistînd încă, existența mea ar coincide punctual cu fiecare clipă și nu aș avea nici o conștiință a timpului. Dar în realitate, eu îmi iau o distanță față de fluxul devenirii, iar dacă, într-un anumit mod, nu scap niciodată de prezent, într-un alt mod

se poate spune că ies din el întruna. Eu mă gîndesc la ceea ce am făcut şi la ceea ce voi face, eu sînt această „fiinţă a depărtărilor" de care vorbea Martin Heidegger, care proiectează grijile şi visurile sale în viitor, care este mereu puţin înaintea şi de asemenea puţin în urma sa, fiindcă îşi poate evoca trecutul. În orice caz ea nu coincide niciodată în mod riguros cu sine, nu este niciodată propriul său contemporan.

Omul — conştiinţă în timp şi conştiinţă a timpului

Filozofia de azi a dezvoltat mult aceste descrieri şi a tras adeseori concluzia că temporalitatea este însăşi realitatea umană. În perspectiva raţionalistă în care ne situăm, am spune mai degrabă că prin conştiinţa timpului se exprimă depăşirea temporalităţii prin spirit şi se dezvăluie în om dimensiunea reflexiei şi a raţiunii. Într-un sens, aşa cum am văzut, **eu sînt timp**, dar în alt sens, **eu am timp**; altfel spus, comportamentul meu nu este determinat în mod mecanic de stimulii înconjurători. Eu am libertatea de a reflecta, de a lua în consideraţie mai multe posibilităţi, de a-mi amîna reacţiile. Pot să-mi organizez existenţa ţinînd seama de diferitele momente ale timpului şi asta pentru că în mine se află un principiu de reflexie şi de sinteză care, într-o anumită măsură, scapă de curgerea tuturor lucrurilor. Chiar în momentul în care spuneţi: „M-am schimbat mult", nu totul s-a schimbat în voi, deoarece raportaţi aceste schimbări la unitatea aceluiaşi „eu".

Dacă vom aprofunda această analiză, vom descoperi că prin conştiinţa timpului nu se dă diferitelor momente ale timpului o valoare identică. De fapt, orice conştiinţă a timpului se sprijină pe viitor. Actele mele prezente nu au sens decît în funcţie de viitorul pe care îl am în vedere. Această pagină pe care o scriu, această cumpărătură pe care o fac la un negustor, acest rest de friptură pe care îl pun în frigider o dovedesc în aceeaşi măsură. Nu aş face nimic din toate acestea dacă aş fi sigur că într-o jumătate de oră voi fi mort sau, cel puţin dacă aş fi sigur că după o jumătate de oră nu va mai exista nici un om pe pămînt pentru a continua actele mele şi a le da un sens. Însuşi trecutul nu dobîndeşte semnificaţie şi valoare decît pornind de la proiectele prin care eu vizez viitorul meu, ceea ce este adevărat nu numai despre memoria personală a fiecăruia dintre noi, ci şi despre trecutul istoric, aşa cum fiecare popor îl reconstruieşte şi îl imaginează în funcţie de aspiraţiile sale actuale.

Aşadar, conştiinţa ce o am despre timp se află în serviciul acţiunii, şi aici trebuie să nuanţăm analizele propuse mai înainte în legătură cu neputinţa umană faţă de temporalitate. Fără îndoială că timpul este ireversibil şi eu nu pot face ca ceea ce am înfăptuit să nu fi fost înfăptuit. Dar pot, luînd cunoştinţă de acest trecut, să-i dau un sens nou şi să trag învăţăminte pentru viitor. După remuşcarea sterilă vine căinţa fecundă, iar neputinţa iniţială s-a convertit în libertate[9].

[9] Alături de timpul care angoasează şi sfîşie, există timpul care alină, timpul care vindecă, precum şi timpul care împlineşte şi maturizează: „Timpul nu exprimă numai neputinţa mea deoarece el este dimensiunea progresului."

2. O problemă clasică: realitatea sau idealitatea timpului şi a spaţiului

Istoria problemelor şi teoriilor filozofice reţine în mod tradiţional această întrebare: spaţiul şi timpul există în lucruri, sînt realităţi obiective sau pur şi simplu relaţii concepute de spiritul omului între lucruri, moduri subiective de reprezentare a lumii? Teoriile care adoptă prima soluţie se numesc realiste, iar cele care susţin al doilea punct de vedere, idealiste.

1. Teoriile realiste clasice

Teoria cartezianã este în mod funciar realistă. Timpul este o succesiune de momente independente unele de altele. În ceea ce priveşte spaţiul, el constitue esenţa proprie a corpurilor, substanţa materială însăşi. Descartes spune despre materie: „Eu concep întinderea sa sau proprietatea pe care o are de a ocupa spaţiu nu ca un accident ci ca adevărata sa formă şi ca esenţa sa." (spaţiul fiind considerat ca substanţă, în universul cartezian nu există vid).

Concepţia lui Newton este de asemenea tipic realistă, dar diferită. Newton nu confundă spaţiul cu substanţa materială (după cum nu confundă nici geometria, ştiinţă a spaţiului, cu fizica, ştiinţă a materiei, pe cînd Descartes le identifica). Dar, pentru Newton, spaţiul şi timpul sînt cadre reale, absolute, existente independent de obiectele care se găsesc în ele sau de evenimentele care se petrec în ele: „Timpul absolut, adevărat şi matematic în sine şi prin natura sa, fără relaţie cu nimic exterior lui, se scurge în chip uniform... Spaţiul absolut prin natura sa, fără relaţie cu nimic exterior lui, rămîne mereu acelaşi." Alături de mişcările relative (marinarul se plimbă pe puntea corabiei care ea însăşi se deplasează pe ocean), există mişcări absolute (de exemplu, Pămîntul se mişcă în raport cu spaţiul absolut). Şi chiar dacă nu există în mod practic, ceea ce este posibil, „nici o mişcare uniformă care să poată servi pentru a măsura exact timpul, toate mişcările putînd fi accelerate sau încetinite" rămîne faptul că „curgerea timpului absolut este imuabilă". Parametrul t care figurează în ecuaţiile mecanicii este acest timp uniform, ideal. Acest timp absolut, existînd independent de fenomenele care durează, acest spaţiu absolut existînd independent de fenomenele întinse sînt mai mult decît cadrele create de Dumnezeu pentru a cuprinde lumea. Spaţiul şi timpul par să fie atribute ale lui Dumnezeu însuşi, felul lui de a percepe *(sensorium Dei)* şi chiar de a fi. „Dumnezeu durează mereu şi este prezent pretutindeni şi existînd mereu şi pretutindeni el constituie spaţiul şi timpul."

2. Teoriile idealiste

a) Critica leibniziană a realismului cartezian şi newtonian

Împotriva lui Descartes, Leibniz observă că întinderea nu poate fi substanţă. Căci întinderea se lasă divizată la infinit. Orice substanţă este una, în timp ce întinderea este pură multiplicitate.

De asemenea, Leibniz a întreținut o corespondență polemică cu un discipol al lui Newton, Clarke. Leibniz nu vrea să acorde spațiului și timpului o realitate absolută în afara lucrurilor întinse și a evenimentelor succesive. De ce să ne imaginăm că receptacolul nelimitat al unui spațiu sau timp absolut este necesar micii noastre lumi finite? Aceasta ar fi „o colivie prea mare pentru o muscă prea mică". Punctul de vedere al lui Leibniz se înțelege foarte bine pornind de la metafizica sa generală: Dumnezeu este totdeauna determinat de principiul rațiunii suficiente. Or, acest principiu ar fi dezmințit de existența unui cadru absolut, spațio-temporal independent de lume: „Dacă timpul ar fi real, independent de lucrurile care durează, n-am putea explica de ce a creat Dumnezeu lumea mai degrabă într-un moment decît în altul, alegerea momentului creației nu ar avea rațiune suficientă", și tot așa locul creației. Dacă renunțăm la preexistența unui spațiu real și a unui timp real, dificultatea dispare. Dumnezeu nu a creat **în** timp și **în** spațiu adică într-un moment și într-un loc care nu pot fi justificate în mod necesar. Dar el a creat lumea, și pornind de la această creație, spațiul și timpul trebuie să fie interpretate doar ca ordine și relație între lucruri: „Spațiul este ordinea coexistențelor posibile așa cum timpul este ordinea succesiunilor posibile." Adică, pentru creația efectivă nu au fost reținute decît „composibilele", altfel spus posibilele compatibile între ele. Spațiul și timpul nu sînt nimic altceva decît ordini de compatibilitate distincte. De exemplu, anumite evenimente pot fi simultane. Aceasta este compatibilitatea spațială. Dar să presupunem că existența tînărului care sînt eu și a bătrînului care voi fi sînt în mod egal necesare armoniei universului; eu nu pot fi în mod simultan și tînăr și bătrîn, dar pot să fiu una și alta în mod succesiv. Timpul este acela care exprimă această compatibilitate din care simultaneitatea este exclusă. Spațiul și timpul, după Leibniz, nu sînt lucruri, ci pure relații.

b) Idealismul kantian

Pentru Kant, de asemenea, nu e posibil să considerăm spațiul și timpul ca realități absolute. Căci ne-am izbi atunci de contradicții insolubile care sînt expuse în Prima Antinomie. De exemplu, să presupunem că lumea are un început în timp și limite în spațiu. Această ipoteză pare mai întîi rezonabilă: de exemplu, nu pot admite că momentul actual a fost precedat de o infinitate de momente și de fenomene. Dacă lumea nu ar avea un început, atunci seria fenomenelor nu ar junge niciodată la momentul actual. Cum spuneau scolasticii: „Infinitul înapoi este imposibil." Pe de altă parte, dacă lumea a avut un început, nu mă pot opri să întreb: Dar înainte (de acest început) ce se întîmpla? La fel, dacă spațiul are limite, îmi voi pune totuși întrebarea: Dar dincolo nu există ceva? Pentru gîndire e tot atît de neconceput că spațiul și timpul sînt finite pe cît de neconceput este că sînt infinite. Teza care afirmă limitele spațiului și timpului nu poate fi susținută cu mai mult succes decît antiteza care le contestă. Singurul mijloc de a evita aceste dificultăți este să încetăm de a considera spa-

țiul și timpul ca lucruri în sine. Spațiul și timpul sînt cadre *a priori* ale percepției noastre, condiții subiective ale reprezentării mele despre lume. Faptul că nu putem face abstracție de ele, că nu putem să ne reprezentăm nimic în afara lor, nu arată că ele fac parte din noi? Spațiul are deci un caracter de necesitate fiindcă eu nu pot cunoaște nimic fără el. El este universal, pentru că construcțiile *a priori* ale geometriei sînt universal valabile. Caracterul esențial al cadrului spațio-temporal este așadar **idealitatea sa transcendentală**. Idealitate, fiindcă el nu e decît o formă subiectivă a percepției mele, idealitate transcendentală fiindcă el este o condiție *a priori* universală și necesară a oricărei cunoașteri („transcendental" înseamnă, la Kant, condiție a priori a oricărei cunoașteri). Kant precizează, de altfel, că spațiul este forma simțului extern (noi percepem, după el, lumea exterioară deopotrivă după forma spațiului și după aceea a succesiunii temporale), pe cînd timpul este forma simțului intern (eu percep viața mea interioară ca succesiune de momente și de stări). Dar spațiul și timpul, alături de caracterul lor de idealitate transcendentală, prezintă și un aspect de **realitate empirică**. Ele sînt în același timp forme de cunoaștere și date empirice. Spațiul, de exemplu, nu este un concept, căci un concept este un simbol care rezumă realități concrete date anterior (conceptul de „cîine" simbolizează cîinii existenți). Unitatea spațiului, dimpotrivă, este un dat primar, anterior oricărei compoziții, obiectul unei intuiții pure. Părțile spațiului sînt obținute după aceea prin diviziune. Iar aceste părți nu sînt neasemănătoare între ele cum sînt indivizii pe care îi reunește un concept. Ele sînt omogene. Spațiul este deci, după Kant, o intuiție pură a sensibilității mele și nu un concept abstract construit de intelect. La urma urmei, proprietățile spațiului kantian (omogen, cu trei dimensiuni) sînt cele ale spațiului euclidian și ale spațiului newtonian. Kant nu a făcut decît să transpună în spiritul omului spațiul și timpul absolute ale lui Newton. *Sensorium dei* a devenit *sensorium hominis*.

3. Concluzie

Ce soluție să propunem? Mai întîi, ni se pare că putem atribui spațiului și timpului o realitate exterioară conștiinței noastre. A o nega ne-ar obliga să punem ipoteza unei lumi în sine non-temporale și non-spațiale care ar fi incognoscibilă. De altfel, imposibilitatea pentru noi de a ne sustrage spațiului și timpului, imposibilitatea de a le înțelege perfect nu sînt deloc temeiuri pentru a nu le acorda decît o existență subiectivă.

Totuși există ceva adevărat în subiectivism: într-adevăr, ideea pe care ne-o facem despre spațiu și despre timp, despre structura lor, depinde și de noi înșine (ea variază în raport cu civilizațiile și nu este aceeași la copil și la adult). La origine, spațiul și timpul sînt date in-

tuitive, subiective; dar noi sîntem capabili, pornind de la ele, să construim noţiuni de spaţiu şi de timp susceptibile de a corespunde din ce în ce mai mult realităţii (valoarea unui concept ştiinţific măsurîndu-se în definitiv prin bogăţia datelor experimentale de care el poate da seama şi prin fecunditatea aplicaţiilor sale tehnice). Astfel, spaţiul şi timpul construite, respectiv conceptele ştiinţifice de spaţiu şi timp cele mai evoluate sînt mai obiective decît datele imediate ale conştiinţei care nu reflectă, la limită, decît propria noastră, structură.

Kant a descris ca un dat intuitiv, ca o formă imediată a percepţiei noastre, spaţiul omogen cu trei dimensiuni al lui Euclid şi Newton; de fapt, acesta este o noţiune deja evoluată care se situează la un anumit nivel de dezvoltare a ştiinţelor. Acest spaţiu, se pare, nu este nici o intuiţie originară, nici un dat definitv al cunoaşterii.

a) Formele primitive şi subiective ale reprezentării spaţio-temporale.

La animale, la copii, la primitivi, spaţiul şi timpul sînt date foarte îndepărtate de ideea pe care un om civilizat, şi cu atît mai mult un savant, şi-o pot face despre spaţiu şi timp. Legat de aceasta, să remarcăm că există un spaţiu concret şi eterogen trăit, tot aşa cum există şi o durată trăită. Iar opoziţia introdusă de Bergson între spaţiu şi timp este cam artificială, întrucît el consideră spaţiul şi timpul la niveluri foarte diferite de elaborare, mai precis el opune unui spaţiu geometric, foarte conceptualizat, o durată psihologică intuitivă şi imediată.

Spaţiul trăit este eterogen şi calificat: nu numai că spaţiul fiecărei specii animale este relativ la structura organelor sale senzoriale, dar el mai este calificat de instinctele fiinţei vii. Von Uexküll a arătat că „fiecare specie are doar un contact parţial cu universul, restul fiind pentru ea fără valoare, aproape fără existenţă". Spaţiul nu este deloc deosebit de obiectele întinse şi de *Umwelt*, lumea înconjurătoare, nu se defineşte în termeni de distanţă geometrică, ci în termeni de valoare vitală sau de interes. La nivelul existenţei spontane (iar acest lucru este adevărat atît la om cît şi la animal), spaţiul este, aşa cum a arătat Lewin, un cîmp de mijloace şi de scopuri *(means ends field)* ale cărui regiuni nu prezintă toate acelaşi interes (de exemplu, în clasă, uşa, ferestrele, catedra profesorului nu sînt locuri oarecare, ci regiuni calificate avînd fiecare semnificaţia sa proprie).

În această ordine de idei, sociologi şi antropologi au arătat că spaţiul populaţiilor primitive se opune totalmente spaţiului vid şi formal pe care îl concepe raţiunea. Spaţiul este figurat după modelul unei tabere (considerată, de exemplu, ca fiind circulară) şi divizat în regiuni. Spaţiul este structurat, fiecare loc are o calificare distinctă şi concretă. Totemul se întrupează în peisaj, iar spaţiul se organizează în jurul altarului, al locului sacru. Analizele lui Leenhardt au îmbogăţit în această privinţă un punct de vedere pe care Lévy-Bruhl îl dezvoltase deja. El scria, în *La Mentalité primitive*: „Regiunile spaţiului nu sînt concepute, nici propriu-zis reprezentate, ci mai curînd

simțite în cadrul unor ansambluri complexe în care fiecare este inseparabilă de ceea ce o ocupă. Fiecare depinde de animalele reale sau mistice care trăiesc în ea, de plantele care cresc acolo, de triburile care o locuiesc, de vînturile și furtunile care o bîntuie." Tot așa, deosebirea dintre dreapta și stînga (chiar dacă ea are o bază fiziologică în dualitatea emisferelor cerebrale) este în mod sigur de origine socială și religioasă.

Este deosebit de interesantă studierea, la copil, a elaborării progresive a noțiunii de spațiu, cum a făcut-o Jean Piaget. La început noțiunea de spațiu nu este nici măcar unificată: există mai multe spații, corespunzătoare pluralității schemelor de acțiune și de explorare ale copilului. Există spațiul bucal al suptului, spațiul tactil al apucatului și spațiul vizual. Progresiv, aceste spații diverse sînt unificate. De exemplu, copilul ajunge să sesizeze obiectele pe care le vede, să coordoneze viziunea și prehensiunea. Lucrul cel mai îndelungat și mai greu este abandonarea egocentrismului primitiv și dobîndirea noțiunii de reversibilitate: la început, corpul propriu este perspectiva privilegiată, chiar exclusivă, în jurul căreia copilul organizează spațiul său; mai tîrziu, el va reuși să-și considere corpul ca un obiect oarecare și va ști să-și situeze mișcările în raport cu obiectele (la fel cum situează mișcările obiectelor în raport cu corpul său).

Ca și spațiul, timpul poate fi considerat de asemenea la diferite niveluri. Insectele pot fi dresate (cu ajutorul metodei reflexelor condiționate) ca să vină, la intervale de timp regulate, să-și caute hrana. Experimentul a arătat că revenirile periodice pot fi grăbite sau întîrziate, în funcție de variațiile de temperatură sau de absorția anumitor substanțe, acești factori determinînd accelerarea sau încetinirea metabolismului.

Am descris deja timpul psihologic uman legat în mod intim de valorile și semnificațiile evenimentelor care îl umplu. Acest timp psihologic este adesea un timp social, ritmat prin revenirea sărbătorilor, a vacanțelor, a „zilelor importante". În societatea noastră impregnată de valori științifice, calendarul ne trimite la fenomenele astronomice și la timpul obiectiv și rațional. Dar nu la fel se întîmplă în societățile primitive, după cum nu la fel era în Roma antică în legătură cu care deja Fustel de Coulanges scria: „Calendarul nu era reglat nici după mișcarea lunii, nici după mișcarea aparentă a soarelui; el nu era reglat decît după legile religiei, legi misterioase pe care doar preoții le cunoșteau." Cu toate acestea, pornind de la acest timp eterogen, calificat, ale cărui momente nu sînt echivalente, ci are fiecare personalitatea sa particulară, rațiunea se străduiește să construiască un concept de timp obiectiv exact cum construiește, pornind de la spațiul trăit, un spațiu rațional.

b) Conceptul rațional de spațiu și de timp

Spațiul euclidian omogen, cu trei dimensiuni, timpul newtonian, în care Kant a văzut forme *a priori*, imediate, necesare și universale

ale percepţiei, sînt deci, în realitate, rezultatul unor construcţii ştiinţifice. Dar trebuie să subliniem că conceptualizarea spaţiului şi timpului nu se opreşte la acest nivel. Nu numai geometriile non-euclidiene ne-au făcut să concepem alte spaţii posibile, dar şi Einstein, pentru a interpreta ecuaţiile electromagnetismului, a remaniat întreaga mecanică newtoniană clasică şi, o dată cu ea, conceptele de spaţiu şi de timp. Experienţa lui Michelson şi Morley a dezvăluit imposibilitatea de a pune în evidenţă mişcarea Terrei în raport cu spaţiul absolut, cu eterul. O rază de lumină care se propagă în sensul mişcării Terrei nu pare să aibă, în raport cu Terra, o viteză mai mică decît o rază lansată în sensul opus: teoria relativităţii restrînse elimină conceptul newtonian de mediu absolut şi arată dependenţa strînsă a spaţiului şi timpului de mişcarea obiectelor materiale.

Pe de altă parte, teoria relativităţii generalizate stabileşte legătura dintre proprietăţile geometrice ale spaţiului şi cîmpul gravitaţional.

Pentru a interpreta această evoluţie a conceptelor ştiinţifice, trebuie deci să facem o deosebire între conceptele pur matematice, ca acelea care sînt folosite în geometriile non-euclidiene şi care sînt pure construcţii ale spiritului (cît timp n-au servit de modele pentru interpretarea fenomenelor fizice), şi conceptele propriu-zis experimentale. **Concepţia einsteiniană nu pledează nicidecum împotriva realităţii spaţiului şi a timpului.** Ea arată doar că concepţia euclidiană a spaţiului şi concepţia newtoniană a timpului trebuie să fie revizuite, tocmai pentru a da mai fidel seama de realitatea spaţio-temporală în concordanţă cu datele experimentale.

4. Istoria

Timpul nu începe cu naşterea noastră şi nu se sfîrşeşte cu moartea noastră. În realitate, noi sîntem cuprinşi într-un flux temporal. Vom fi absenţi din timpul viitor aşa cum am fost absenţi din timpul trecut. N-am auzit pasul greu al legiunilor lui Hannibal, nu am participat la Revoluţia franceză al cărei bicentenar l-am sărbătorit recent. La Roma, mormintele păgîne purtau adeseori inscripţia: *Non eram, fui, non sum* (Nu eram, am fost, nu mai sînt).

Istoria: ştiinţă a devenirii

Istoria este această curgere nedeterminată a timpului, în care fiecare dintre noi nu este decît un scurt moment. Vi se cere aici să evitaţi un contrasens pe care imprecizia limbii îl poate favoriza. Trebuie, într-adevăr, să distingem ceea ce cuvîntul istorie nu precizează: *ştiinţa istoriei* (în germană *Historie*), şi istoria considerată ca *devenirea istorică* însăşi (în germană *Geschichte*) al cărui studiu îl întreprinde ştiinţa istorică. Obiectul acestui paragraf nu este ştiinţa istorică cu metodele ei, cu dificultăţile ei, ci devenirea istorică considerată ca obiect al reflexiei filozofice.

În sensul cel mai larg al cuvîntului, tot ce există are o istorie sau, mai bine, este o istorie, pentru că totul se schimbă. Soarele, la fel ca toate stelele, are o istorie, el s-a născut și va muri. Speciile de animale, pe care încă în secolul al XVIII-lea Linné și Cuvier le credeau fixe (în interiorul speciei asemănătorul dă naștere mereu asemănătorului), sînt astăzi, știm acest lucru, supuse unei evoluții. Ființele vii de astăzi, de pe suprafața Terrei, au ca strămoși indivizi care nu erau identici cu ele. Astfel, calul actual derivă, printr-o serie de transformări care s-au desfășurat în epoca terțiară (și despre care ne aduc mărturie fosilele), dintr-un mamifer cu cinci degete de talie mai mică decît aceea a calului actual.

Evoluție și istorie

Această evoluție care s-a întins de-a lungul a milioane de ani l-a privit și pe om (apărut pe pămînt în urmă cu un milion de ani). De la australopitec la omul de Neandertal, apoi la omul de Cro-Magnon (de care ne despart numai treizeci de mii de ani), morfologia s-a modificat, creierul și-a mărit volumul. În schimb, de la omul de Cro-Magnon la omul din societățile actuale, nu s-a produs nici o evoluție biologică sensibilă, nici o modificare importantă a organismului, deci nici o evoluție; dar cîte modificări tehnice, culturale! **Istoria a preluat ștafeta de la evoluție**. Numim, așadar, evoluție sau transformism schimbările biologice ale organismelor în cursul timpului; numim istorie **schimbările societăților umane în timp**.

Ceea ce deosebește deci umanitatea de animalitate — cum a văzut foarte bine sociologul francez Auguste Comte (1798–1857) — este faptul că numai umanitatea are o **istorie** în sens strict. În societățile animale (dacă facem abstracție de evoluția foarte lentă a organismelor), nimic nu se schimbă de la o generație la alta. Omul, dimpotrivă, în afară de ereditatea sa biologică, primește o moștenire culturală. Vorbirea, apoi scrisul transmit descendenților tradițiile strămoșilor. Această moștenire care, cum s-a spus, „îi face pe fii mai vîrstnici decît au fost tații lor", constituie un punct de plecare pentru inovațiile, descoperirile, progresele pe care noua generație le adaugă moștenirii și le transmit generației următoare. Tradiție și progres, care sînt astfel cele două fețe ale istoricității, creează, după cum spune Comte, „o legătură intimă a individului cu ansamblul speciei actuale, trecute și viitoare". În acest sens nu trebuie să opunem invenție și tradiție, invențiile unei generații devenind tradițiile generației următoare. Sentimentul acut al acestei continuități istorice i-a inspirat lui Auguste Comte celebra sa formulă: „Omenirea se compune din mai mulți morți decît vii."

Istorie lineară și istorie dialectică

Acumularea invențiilor — care devin tradiții — ne-ar îndemna să credem că istoria este o linie continuă. Acest lucru îl sugera Pascal în termenii următori: „Tot șirul oamenilor în cursul atîtor secole trebuie să fie considerat ca un singur om care persistă mereu și care învață continuu." Pascal se gîndea mai ales la istoria științelor, la progresul continuu al cunoștințelor științifice. Dar, chiar și în acest domeniu, se

pare că istoria nu are nicidecum această alură pașnică de acumulare regulată. Devenirea istorică nu este liniară, ci, cum bine a văzut Hegel, la începutul secolului al XIX-lea, **dialectică**. Altfel spus, devenirea nu se realizează decît prin crize și lupte, prin salturi succesive care corespund soluționării unei crize, sintezei unor contradicții. Devenirea istorică are loc, ca și progresul gîndirii, printr-un dialog pasionat, prin soluționarea unor puncte de vedere contradictorii, de la **teză** la **antiteză** și de la aceasta la **sinteză**. Istoria nu este deci mereu și în mod esențial adițiune de tradiții și de invenții, ci ea face loc **contradicției**, **negației**, ea operează fără încetare rupturi de tradiție. Să nu uităm că epoca în care a trăit Hegel a fost, cu Revoluția franceză și cu consecințele ei, o perioadă critică, plină de răsturnări, în care prezentul nu se adăuga doar la trecut, dar se și silea să-l nege. Hegel este martorul unei perioade zbuciumate și revoluționare; o perioadă în care istoria pare a se accelera, în care „uriașul își încaltă cizmele de șapte leghe".

Concepția despre istoria dialectică se întinde de altfel asupra tuturor momentelor devenirii și asupra tuturor domeniilor culturii umane. Să luăm un exemplu din istoria artei. Arta Egiptului antic este o artă simbolică ale cărei opere sînt stranii și colosale (de exemplu, piramidele cu dimensiuni uriașe). Arta greacă clasică reprezintă antiteza acestei lipse de măsură. Zeii nu mai sînt aici niște monștri, ci atleți frumoși cu forme armonioase; modelul artei grecești este forma grațioasă, senină, echilibrată. La rîndul ei, arta romantică, ce triumfă în secolul al XIX-lea, dar care a apărut o dată cu creștinismul (catedrale), constituie o sinteză. Ea păstrează valoarea umană a stadiului precedent, dar respinge răceala lui lipsită de suflet. Seninătatea greacă este abandonată. Arhitectura, pictura, muzica și poezia vor exprima luptele și suferințele spiritului.

Filozofia hegeliană a istoriei a fost destinată unei mari cariere. În timp ce pînă atunci filozofii tindeau să privească viața, după formula lui Spinoza, „sub aspectul eternității", Hegel ne învață să privim fiecare lucru din unghiul de vedere al istoriei. Cutare obicei, cutare instituție a trecutului, pe care astăzi le socotim absurde sau revoltătoare, devin pe deplin inteligibile dacă sîntem în stare să le situăm în timp. În cadrul unei filozofii a istoriei vom putea să dăm sensul său deplin formulei lui Hegel: „Tot ce este real, este rațional." Dar filozofia hegeliană a istoriei a provocat trei feluri de critici:

Critica filozofiei hegeliene a istoriei

a) Mai întîi pentru Hegel, istoria pare să se identifice cu Providența însăși. Istoria care, în aparență, nu este decît dezordine, care oferă la suprafață spectacolul „dezordinii celei mai pestrițe" („un fapt mărunt se produce după o enormă desfășurare de forțe" sau vedem, „ceva enorm, țîșnind din condiții în aparență minime"), istoria este ascensiunea și manifestarea progresivă a Spiritului universal. „Spiritele popoarelor" constituie „diversele momente" și „diversele trepte de revelare a Ideii, de realizare a Spiritului absolut în lume".

Acestui idealism deliberat, marxiștii îi opun **materialismul** lor. Nu Spiritul face istoria, ci munca omenească în luptă cu materia. Astfel încît contradicțiile care explică efectiv dialectica istoriei nu apar între „spiritele popoarelor" ci între clasele sociale ale căror lupte (în fiecare etapă a mișcării forțelor productive) constituie resorturile foarte materiale ale devenirii istorice.

b) Istoricismul hegelian prezintă pericolul de a **justifica totul**. A identifica istoria cu Providența triumfătoare, a spune ca Hegel că Providența „pune nenorocirea, suferința, scopurile particulare și voința popoarelor în slujba înfăptuirii scopului său absolut și a gloriei sale", înseamnă a diviniza istoria. N-a salutat oare Hegel în învingătorul Napoleon, trecînd prin Jena, „Spiritul Universal călare"? Rațiunea hegeliană nu riscă oare să absolve și chiar să glorifice cele mai crunte atrocități ale istoriei? Ilustra formulă a lui Hegel: „Istoria lumii este judecata de apoi a lumii" trebuie respinsă, căci ea confundă faptul și dreptul, evenimentul și valoarea.

c) Dintr-un punct de vedere mai general, trebuie spus că filozofii ca aceea a lui Hegel se sprijină pe postulatul **progresului**, pe această idee contestabilă că schimbarea duce mereu, în cele din urmă, spre o stare mai bună. Desigur, progresele științifice și tehnice pot fi constatate și măsurate. Dar în numele cărui criteriu putem afirma un progres moral, un progres artistic? Erorile mînă și ele lumea. Speranța în viitorul omenirii este o chestiune de credință, nu de rațiune.

IDEILE ESENȚIALE

Elementele comune spațiului și timpului: ambele sînt cadre *a priori*, sau, cum spune Kant, „transcendentale", prin care trece în mod necesar experiența noastră privitoare la lume. Eu pot suprima în imaginație, toate cărțile, toată mobila care umple această sală. Dar nu pot suprima — nici chiar în imaginație — spațiul însuși, condiție *sine qua non* a oricărei percepții. Tot așa, pot goli timpul de orice eveniment, pot presupune că în ora care a trecut n-am spus nimic, n-am scris nimic, n-am făcut nimic: dar nu pot suprima timpul însuși. Poetului care roagă timpul să-și „oprească zborul", filozoful îi pune întrebarea: „Cît timp își va opri timpul zborul?"
Diferența cea mai manifestă dintre spațiu și timp este aceasta: spațiul este *reversibil* (pot merge din locul *A* în locul *B* și, apoi, să mă întorc din *B* în *A*), în timp ce timpul este *ireversibil*. Deosebirea dintre înainte și după are un sens unic: parcurg un fragment de timp de la nașterea mea la moartea mea, fără posibilitate de întoarcere.
Spațiul e ușor de gîndit, căci el este un obiect ce se află în fața mea, pe care îl pot diviza și măsura. Pot, de asemenea, să măsor spațiul parcurs de un mobil, în timp, dar durata însăși, deoarece ea se confundă cu propria mea existență, este aproape imposibil de gîndit: eu nu ies niciodată din prezent, în sensul strict al cuvîntului, și pot să spun că nu există decît prezentul. Dar pot să spun cu aceeași rigoare că prezentul nu există căci el nu e decît un punct matematic sau se dizolvă într-un viitor foarte apropiat și un trecut imediat. Timpul, spunea Aristotel, este o entitate care se descompune în două neanturi: ceea ce a fost, un neant, ceea ce va fi, un alt neant.
Timpul, totuși, nu mă ia cu sine în întregime, fiindcă am conștiință de timpul care trece. A spune: „m-am schimbat mult" înseamnă a raporta schimbările care au loc în timp la un „subiect" care domină în mod misterios timpul. Conștiința care recunoaște dependența mea de timp tocmai ea este acea prin care mă sustrag timpului.
Toate evenimentele lumii, timpul le duce cu sine și această curgere ireversibilă se numește *istorie*. Să lăsăm la o parte știința istorică ce se silește să explice cutare moment al timpului, să pună în lumina cauzele și efectele lui. Să ne aplecăm asupra realității istorice care ne învăluie. Dintre toate problemele pe care ni le pune istoria, una dintre cele mai esențiale este aceea a realității sau iluziei progresului. Știința, tehnica se dezvoltă și se perfecționează cu timpul. Dar putem vorbi de progres în artă, în morală, în instituții? Numai viitorul judecă trecutul, spunea Hegel: „Istoria lumii este judecata de apoi a lumii." Dar și erorile mînă lumea, ororile și crimele se repetă. Și este o problemă nerezolvată aceea de a ști dacă istoria are, într-adevăr, un sens sau este doar dezordine și haos.

LECTURI

BERGSON, H., *Eseu despre datele imediate ale conștiinței*; trad. rom., Institutul European Iași, 1992; *L'Evolution créatrice*.
KANT, I., *Critica rațiunii pure*, prima parte: *Estetica transcendentală*; trad. rom., Editura științifică, București, 1969.
BACHELARD, G., *La Dialectique de la durée* (operă antibergsoniană bogată în observații originale); *La Poétique de l'espace*, P.U.F.
HEIDEGGER, M., *l'Etre et le Temps*, Gallimard.
MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, (partea a II-a: *Spațiul*, p. 281 și urm. și partea a III-a: *Temporalitatea*, p. 469 și urm.).
ARON, R., *Dimensions de la conscience historique*, 10–18.
BURGELIN, P., *L'Homme et le Temps*, Aubier.
HEGEL, G. W. F., *Prelegeri de filozofie a istoriei*, trad. rom., Editura Academiei, București, 1968.
KANT, I., *La Philosophie de l'histoire*, Gonthier, Médiations.
LEVI-STRAUSS, C., *Race et Histoire* (entretiens), Denoël-Gonthier.

TEXT COMENTAT

Veșnica întoarcere

Cea mai mare greutate. — Ce-ar fi dacă, într-o bună zi sau noapte, s-ar strecura un demon în singurătatea ta cea mai mare și ți-ar spune: „Viața asta, așa cum ai trăit-o și cum o trăiești și astăzi, va trebui s-o mai trăiești o dată și încă de nenumărate ori; și nu va fi nimic nou în ea, ci fiecare suferință și fiecare plăcere, fiecare gînd și suspin și tot ceea ce este nespus de mic și de mare în viața ta, trebuie să ți se reîntoarcă, totul în aceeași înșiruire — și acest păianjen și această lumină a lunii printre copaci, de asemenea această clipă și eu însumi. Veșnica clepsidră a existenței se răstoarnă iar și iar, mereu — și tu cu ea, praf al prafului!" Nu te-ai arunca la pămînt și ai scrîșni din dinți, blestemîndu-l pe demonul care ar vorbi așa? Sau ai trăit o dată o clipă nemaiîntîlnită și i-ai răspunde: „ești un Dumnezeu și niciodată n-am auzit ceva mai dumnezeiesc!" Dacă te-ar copleși acest gînd, așa cum ești, te-ar preschimba și poate te-ar zdrobi; întrebarea în toate și în orice „mai vrei lucrul acesta încă o dată și încă de nenumărate ori?" ar apăsa ca cea mai mare greutate asupra faptelor tale! Sau cît ar trebui să te iubești pe tine însuți și viața pentru *a nu mai cere nimic* decît această ultimă și eternă confirmare și pecetluire?

(Nietzsche, *Știința voioasă*, cartea a IV-a, § 341)

COMENTARIU

a) Prezentarea textului

În vara anului 1881, Nietzsche se află în Haute-Engadine, în sătucul Sils-Maria. Aici în timpul unei plimbări pe marginea lacului Silvaplana, în locul numit Surlei, aproape de o ieșitură stîncoasă (pe care este astăzi fixată o placă ce amintește de eveniment), el are pentru prima oară intuiția Veșnicei Întoarceri. Elementele lumii fiind în număr finit, combinațiile posibile sînt de asemenea finite, fiecare din momentele vieții noastre va trebui să se repete. Noi vom trece de nenumărate ori prin aceleași faze, vom retrăi mai tîrziu, apoi și mai tîrziu, veșnic viața aceasta pe care o trăim în prezent.

Revelație brutală, neașteptată care, spun unii, a transformat atunci în mod radical filozofia lui Nietzsche, prevestind ultima sa fază. În realitate, toți cei care au citit cu atenție întreaga operă a lui Nietzsche știu că această temă a veșnicei întoarceri — chiar dacă ea nu e formulată în mod precis decît în 1881 — a bîntuit mereu gîndirea nietzscheeană. La vîrsta de abia 30 de ani, într-una dintre primele sale lucrări, *Despre utilitatea și neajunsul studiilor istorice pentru viață*, cuprinsă în ale sale *Considerații intempestive*, Nietzsche condamnă erudiția istorică, știință posacă care se plimbă alene printre morminte, care vorbește despre trecut ca și cum ar face autopsia unui cadavru. Nietzsche scrie: „Cel care i-ar întreba pe prietenii săi dacă ar dori să retrăiască ultimii zece sau douăzeci de ani ai vieții lor, ar reuși cu ușurință să-l cunoască pe acela care este pregătit pentru acest punct de vedere supra-istoric... E limpede că toți ar răspunde: nu!" Visul veșnicei întoarceri este deja prezent în apelul la „punctul de vedere supra-istoric", cu implicațiile sale etice: ați avea curajul să retrăiți întreaga voastră viață cu bucuriile și necazurile ei așa cum ați trăit-o?

b) Explicație detaliată a textului:

„Ce-ar fi dacă într-o bună zi sau noapte, s-ar strecura un demon în singurătatea ta."

Observați mai întîi că Nietzsche nu e un filozof ca alții. El este un filozof poet, un profet. Veșnica întoarcere este prezentată aici ca revelația unui demon, într-un climat de stranietate și de mister. Detaliile cele mai obișnuite ale vieții noastre, menite a fi retrăite integral, se încarcă de mister. Totul va reveni: „și acest păianjen și această lumină a lunii printre copaci, de asemenea această clipă și eu însumi". Lou Andreas Salomé, în lucrarea pe care a consacrat-o lui Nietzsche, povestește că prietenul ei nu vorbea de veșnica întoarcere decît cu voce joasă, tremurînd din tot trupul...

„Viața asta, (...) va trebui s-o mai trăiești o dată și încă de nenumărate ori (...) totul în aceeași înșiruire (...) Veșnica clepsidră a existenței se răstoarnă iar și iar, mereu."

Timpul, așa cum și-l reprezintă știința istorică (precum și creștinismul care are o perspectivă istorică: creația, păcatul, mîntuirea), este ireversibil. Fiecare clipă este trăită și apoi înghițită pentru totdeauna. Timpul reprezentat astfel este ca o linie parcursă de un mobil care nu se întoarce niciodată înapoi. Nietzsche respinge această imagine modernă a temporalității și regăsește imaginea pe care și-o făceau despre timp filozofii antici. Timpul era pentru ei mai degrabă ca un ritm, ca un parcurs circular care ar trece mereu prin aceleași locuri: nu un punct mobil pe o linie, ci un punct care descrie mereu același cer într-o cursă infinită, „reluată mereu de la capăt", cum zice Paul Valéry. Timpul, spunea Platon în *Timaios*, este „imaginea mobilă a eternității imobile". Stoicii au formulat această temă în mod expres: pentru ei, la capătul unui ciclu de mai multe milioane de ani, în urma unui incendiu universal, întreg cursul timpului începea din nou cu aceleași peripeții...

„Nu te-ai arunca la pămînt și ai scrîșni din dinți, blestemîndu-l pe demonul care ar vorbi așa?"

Să notăm mai întîi că ceea ce îl interesează pe Nietzsche în veșnica întoarcere este efectul acestei credințe asupra omului care ar fi pătruns de ea. Tema nu mai este privită dintr-o perspectivă cosmologică (ca în gîndirea antică), ci dintr-o perspectivă existențială, am îndrăzni să spunem, psihologică și, în curînd, vom vedea, morală. Despre mine, despre viața mea e vorba: „Viața asta (...) va trebui s-o mai trăiești!". Problema e de a ști dacă noi sîntem în stare să suportăm acest gînd al veșnicei întoarceri. Nietzsche însuși nu simțea întotdeauna că ar avea destul curaj. La 3 decembrie 1882, din Rapallo, el îi scria prietenului său Peter Gast: „În ciuda a tot, nu aș vrea să retrăiesc ultimele două săptămîni." Omul care are revelația veșnicei întoarceri este ispitit să-l blesteme pe demon, căci această credință ne condamnă să acceptăm, pentru veșnicie, toate încercările prin care am trecut și care se vor repeta veșnic. De aici aspectul înspăimîntător al acestui fel de nemurire care ne este promisă. Calypso, după plecarea lui Ulise, plîngea la gîndul că este nemuritoare, condamnată, gîndea ea, să sufere la nesfîrșit. Pentru a suporta veșnica întoarcere ar fi necesară apariția unui om de o forță morală și de un curaj nemaiauzite. Vedem, astfel, cum cele două teme fundamentale ale nietzscheanismului, tema veșnicei întoarceri și aceea a supraomului, sînt strîns legate. Supraomul este înainte de toate omul care ar fi capabil să privească în față veșnica întoarcere, să spună demonului care i-a descoperit-o: „Ești un Dumnezeu, și niciodată n-am auzit ceva mai dumnezeiesc!"

„Dacă te-ar copleși acest gînd, așa cum ești, te-ar preschimba și poate te-ar zdrobi; întrebarea în toate și în orice

„mai vrei lucrul acesta încă o dată şi încă de nenumărate ori?" ar apăsa ca cea mai mare greutate asupra faptelor tale!"

Tema veşnicei întoarceri este fundamental o temă etică. Chiar dacă repetiţia ciclică nu e decît o posibilitate, o simplă ipoteză nedovedită, doar gîndul la ea ar putea să ne transforme, la fel cum credinţa în Infern acţiona profund asupra oamenilor din Evul Mediu. Dar în timp ce mitul Infernului ne invita să confruntăm fără încetare actele noastre cu legea exterioară în numele căreia vom fi judecaţi, să verificăm în teamă şi cutremurare conformitatea existenţei noastre cu dictatul unei voinţe străine, ipoteza veşnicei întoarceri ne cere doar să ne confruntăm cu noi înşine, să ştim ce vrem, în voinţa noastră cea mai profundă, să „trăim aşa încît să dorim a retrăi la fel şi mereu aşa la nesfîrşit". *(Voinţa de putere)*

Comandamentul unic al eticii nietzscheene ar putea fi exprimat în aceşti termeni: Acţionează totdeauna în aşa fel încît să accepţi întoarcerea veşnică a actelor pe care, în această viaţă, le-ai socotit demne de făptuit (Valéry este foarte nietzschean atunci cînd scrie în *Tel quel*, Caietul B.: „Fă ce vrei dacă poţi suporta veşnic ceea ce faci." Morală „imoralistă" pentru că nu conţine nici o obligaţie transcendentă, pentru că morala nietzscheană ne spune doar: „Devino ceea ce eşti", morală extrem de riguroasă, pentru că a pune un act înseamnă a-l pune de un milion de ori, credinţa în veşnica întoarcere dînd acestei vieţi efemere o teribilă gravitate. Mitul veşnicei întoarceri serveşte de piatră de încercare, de probă inexorabilă imanenţei voinţei: „Dacă în tot ceea ce vrei să faci începi prin a te întreba: e sigur că vreau să fac acest lucru de un număr infinit de ori? asta va fi pentru tine centrul de greutate cel mai solid." Fiecare să ştie doar care este adevărata sa voinţă! „Cel a cărui bucurie supremă este efortul, să facă eforturi! Cel care iubeşte înainte de toate odihna, să se odihnească! Cel căruia îi place înainte de toate să se supună, să asculte, să-l urmeze pe altul, acela să se supună! Dar să ştie cu adevărat care e preferinţa sa... Căci e vorba de veşnicie".

c) Concluzie

Veşnica întoarcere nu este, la Nietzsche, decît în mod accesoriu o temă **cosmologică**. De aceea este în van să încerci să o combaţi ca şi cum ar fi o afirmaţie ştiinţifică (luată în acest sens ea, evident, nu rezistă examenului critic). Veşnica întoarcere trebuie să fie considerată mai curînd ca o ipoteză menită să schimbe atitudinea mea faţă de viaţă. Ea este deci o temă **etică**. Nietzsche l-a „ucis" pe dumnezeul răzbunător, pe dumnezeul „moral" care pedepseşte şi răsplăteşte. Dar veşnica întoarcere este echivalentul unei **sancţiuni eterne**, o sancţiune imanentă. Ea conferă celui mai mărunt dintre faptele mele, în absenţa oricărui judecător transcendent, gravitatea eternităţii. Veşnica întoarcere este de asemenea o temă **mistică**. Ea este confirmarea veşnică a vieţii prezente. Nietzsche l-a executat pe dumnezeul moral, inamicul vieţii. Dar el se vrea pios în faţa zeului vieţii. Veşnica întoarcere este o propedeutică la adoraţia necondiţionată a vieţii. „Aţi aprobat vreodată o bucurie? O, prieteni, atunci aţi aprobat de asemenea toate durerile!" Nietzscheanismul este un panteism mistic. În timp ce Schopenhauer condamnă viaţa, Nietzsche îi dă pecetea eternităţii şi înţelege să o adore în ciuda încercărilor şi a suferinţelor. Filozofia veşnicei întoarceri este opusul categoric al nihilismului (Nietzsche nu vrea să nege decît această negare a vieţii, morala ascetică). Moralei care acuză, Nietzsche vrea să-i substituie înţelepciunea care binecuvîntează. Lumea şi viaţa se regăsesc sacre într-un nou sens şi în cele din urmă veşnica întoarcere apare ca un mister voios: adorare a vieţii prin enigmele şi suferinţele ei, filozofia lui Nietzsche este o filozofie a bucuriei.

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

- Putem face o deosebire între timpul măsurat de un fizician şi timpul trăit de o conştiinţă?
- Sînt eu acelaşi în momente diferite?
- Ce este prezentul?
- Este necesar ca istoria omenirii să aibă un sens pentru ca viaţa unui om să aibă şi ea un sens?
- Mai poate fi gîndită ideea de progres istoric sau este ea mitul modern prin excelenţă?
- Devenirea istorică e doar iraţionalitate?
- Credeţi că omul este singura fiinţă care are o istorie?
- Arătaţi în ce constă interesul filozofic al textului următor, procedînd la studiul lui sistematic:

„Să considerăm mişcarea în spaţiu. Eu pot, pe tot parcursul acestei mişcări, să-mi reprezint opriri imposibile: pe acestea le numesc poziţiile mobilului sau punctele prin care trece mobilul. Dar cu poziţii, fie ele şi infinite ca număr, nu voi crea mişcarea. Ele nu sînt părţi ale mişcării; ele sînt tot atîtea clişee fotografice ale ei; ele nu sînt, s-ar putea spune, decît presupuneri de oprire. Niciodată mobilul nu este cu adevărat în nici unul dintre puncte, cel mult putem spune că trece prin ele. Dar trecerea, care este o mişcare, nu are nimic comun cu o oprire, care înseamnă imobilitate. O mişcare nu ar putea să se suprapună cu o imobilitate, căci atunci ar coincide cu ea, ceea ce ar fi contradictoriu. Punctele nu sînt în mişcare, ca nişte părţi, nici sub mişcare ca nişte locuri ale mobilului. Ele sînt pur şi simplu proiectate de noi dedesubtul mişcării, ca tot atîtea locuri în care s-ar afla, dacă s-ar opri, un mobil care prin ipoteză nu se opreşte. Acestea nu sînt deci, la drept vorbind, poziţii, ci supoziţii, vederi sau puncte de vedere ale spiritului." **(Bergson)**

CAPITOLUL 6

Limbajul

1. Omul este o ființă care vorbește

Bergson definea omul mai întîi ca *homo faber*, ființă care fabrică unelte și inventează tehnici. Și mai fundamental decît un constructor de mașini, omul este, pentru Lévis-Strauss, înainte de orice, un *locutor*, o ființă care vorbește.

1. Limbajul, element al culturii

De ce să reținem, printre toate semnele distinctive ale speciei umane, limbajul mai degrabă decît vreo altă trăsătură caracteristică? Într-un fel, limbajul nu este decît unul din elementele care caracterizează ceea ce se cheamă cultura umană, adică ceea ce omul „adaugă naturii", ceea ce nu primește de la ascendenții săi prin ereditate biologică, ci în care fiecare generație trebuie să se inițieze prin învățare: cunoașterea uneltelor și a tehnicilor, cunoașterea științifică, regulile morale ale grupului, riturile religioase etc. Învățăm să vorbim limba noastră la fel cum sîntem inițiați în tehnica, știința și religia noastră.

2. Limbajul, vehicul al întregii culturi

Este clar însă că limbajul joacă aici un rol cu totul privilegiat: el nu este numai un element al culturii printre altele, ci și vehiculul tuturor celorlalte deprinderi culturale. Dacă copilul învață să cunoască obiceiurile, regulile morale, riturile, credințele civilizației în care s-a născut, este mai întîi pentru că i se vorbește și pentru că în prealabil a învățat să înțeleagă și să vorbească limba sa maternă. Obligațiile și interdicțiile la care va trebui să se supună sînt mai întîi vorbe pe care le înțelege.

3. Primatul vorbirii asupra scrierii

Spunem bine „vorbe", căci învățăm să vorbim înainte de a învăța să citim; și oricare ar fi valoarea și importanța scrierii de cîteva milenii (grație căreia omul își afirmă deplin vocația sa de „animal istoric", de moștenitor cultural), nu putem uita că civilizațiile scrierii au fost precedate cu zeci de mii de ani — sau mai exact cu sute de mii de ani — de civilizații fără scriere, și că foarte probabil și în zilele noastre numărul oamenilor care nu știu să citească este mai mare decît numărul celor care știu, și că oricum scrierea, cum spune André Martinet, „dublează vorbirea, niciodată invers".[1]

---

[1] A. Martinet, *Elemente de lingvistică generală*, traducere și adaptare la limba română de Paul Miclău, Editura științifică, București, 1970, p. 25.

4. Vorbirea şi funcţia ei fundamentală de comunicare

Vorbirea este aşadar semnul distinctiv al omului considerat ca animal social. Într-adevăr, funcţia primordială a limbajului este **comunicarea** între indivizi. Roman Jakobson scrie pe bună dreptate că „orice act de vorbire reuneşte un mesaj şi patru elemente legate de acesta: emiţătorul, receptorul, tema mesajului şi codul utilizat"[2]. Mesajul este propriu-zis obiectul comunicării, iar „codul" — instrumentul lingvistic al mesajului. Se înţelege, această comunicare care defineşte specia umană în ceea ce îi este propriu nu este numai comunicarea verticală prin care, de sus în jos, tatăl de familie, profesorul sau preotul iniţiază copilul în regulile, conştiinţele, riturile colectivităţii; este şi comunicarea orizontală prin care primim de la altul şi îi oferim la rîndul nostru informaţii. Este important să reamintim aici că orice societate umană se întemeiază pe schimburi; cele mai vizibile sînt schimburile economice: trocul pur şi simplu din anumite societăţi arhaice sau procedeele prin care munca este schimbată pe bani (salariu, onorarii sau beneficii) şi banii pe bunuri de consum. Dar toate aspectele vieţii umane stau sub semnul schimbului. Interdicţia incestului, de exemplu, aşa cum presimţea Toma d'Aquino şi cum a arătat Claude Lévi-Strauss, constituie reversul unei obligaţii de schimb: tu îţi vei oferi sora ca soţie prietenului tău şi te vei căsători cu sora acestuia. Nu trebuie să uităm că toate **contractele** care întemeiază societatea umană (după principiul ofertă-contraofertă: eu contractez **obligaţii** şi beneficiez în schimb de **drepturi**) presupun ca o condiţie sine qua non, ca o condiţie **transcendentală**, în limbaj kantian, acest schimb primordial care este schimbul de cuvinte: „locutorul" începe prin a schimba lucrurile pe cuvinte, mai uşor de mînuit, care le reprezintă. După aceea el schimbă cuvintele sale cu cele ale auditorului. Schimbul lingvistic are chiar privilegiul de a-i îmbogăţi pe cei doi parteneri. Dacă sîntem doi, fiecare cu cîte o monedă de zece franci, şi dacă le schimbăm, după schimb fiecare nu va avea decît o monedă. Dar dacă avem fiecare o idee (reprezentată prin cuvinte) şi o schimbăm, fiecare va avea, după schimb, două idei.

Orice societate se bazează pe schimburi

5. O falsă problemă: originea limbajului

Aceste remarci ne permit să înlăturăm de la bun început, ca falsă problemă, o întrebare care i-a preocupat pe filozofi, îndelung şi steril (în aşa măsură încît de multă vreme Societatea lingvistică din Paris a interzis membrilor săi să prezinte comunicări pe această temă!). Este vorba de pseudo-problema originii limbajului. Notăm mai întîi că nu avem de a face cu o problemă ştiinţifică, întrucît se sustrage oricărei posibilităţi de abordare pozitivă. Chiar în perioada (acum depăşită) în care lingvistica se preocupa doar de probleme istorice, chestiunile privind originea se reduceau la explicarea stării actuale a unei limbi

[2] R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, trad., Éd. de Minuit, p. 28.

Omul: o fiinţă vorbitoare

printr-o stare lingvistică anterioară, dar problema originii radicale a limbajului în general depăşeşte domeniul faptelor. Ea nu este în fond, nici o problemă filozofică. Nu se poate imagina o societate umană fără limbaj care, într-o bună zi şi pentru motive pe care ar trebui să le cercetăm, ar fi început să vorbească; la fel cum nu se poate imagina o umanitate alcătuită din indivizi izolaţi care la un moment dat s-ar fi asociat. Omul este de la început şi prin esenţa lui animal social şi animal vorbitor. Problema originii limbajului nu este o problemă specifică şi se confundă, dacă ţinem neapărat să o punem, cu problema originii omului.

Se observă în orice caz cît de mult se acoperă reciproc întrebările: „Ce este limbajul?" şi „Ce este omul?" Omul este în mod esenţial o fiinţă care comunică cu semenii săi şi nu trebuie să ne surprindă faptul că toate ştiinţele umane, în dezvoltarea lor actuală, îşi iau din ce în ce mai mult „modelele" din lingvistică, şi că lingvistica a devenit, cum se spune, curent acum, o disciplină „pilot" pentru toate celelalte ştiinţe umane.

6. Diversele funcţii ale limbajului

Comunicare şi expresie

Ni se va reproşa poate că reducem aici limbajul la ceea ce constituie doar una din funcţiile sale, **comunicarea.** Ni se va atrage atenţia că alături de rolul său de comunicare, de informare, limbajul are şi o **funcţie expresivă.** Maurice Merleau-Ponty observă că, înainte de a fi în serviciul comunicării, limbajul este „un fel al corpului omenesc de a trăi şi celebra lumea".

Gaston Bachelard ne propune excelente ilustrări ale puterii expresive a limbajului. El scrie de exemplu: „Există cuvinte anti-respiratorii, cuvinte care ne sufocă... Ele înscriu pe faţa noastră voinţa de a le respinge. Dacă filozoful ar binevoi să întoarcă cuvintele la aparatul nostru articulator în loc să facă din ele prea devreme gînduri, ar descoperi că un cuvînt pronunţat, sau chiar un cuvînt a cărui pronunţare doar o imaginăm, este o actualizare a întregii noastre fiinţe. Observaţi de exemplu cu cîtă sinceritate este pronunţat cuvîntul *miasme**. Nu constituie el un fel de onomatopee (...) a dezgustului? Este evacuată o gură de aer impur, după care gura se închide energic."[3]

Funcţiile magică şi estetică

Cuvîntul joacă şi mimează lumea în aceeaşi măsură în care o semnifică. Acestei funcţii expresive i se asociază **funcţia magică** a limbajului. Detaşîndu-se de lucru, cuvîntul pare a-l domina cu uşurinţă, a-l guverna. El spune ceea ce nu există încă şi reînvie ceea ce a dispărut. Mitul, *mytohos*, este, după etimologia greacă, cuvîntul însuşi.

---

* În franceză se pronunţă *miasm (n.t.).*

[3] G. Bachelard, *Les Rêveries du repos*, José Corti, p. 96.

Multe mitologii au făcut din acest suveran impalpabil, vorbirea, izvorul creator al lumii. Victor Hugo a cîntat forţa magică a cuvîntului:

> Pune peste om un cuvînt şi omul fremătător
> Se usucă şi moare, pătruns de forţa profundă;
> Leagă flancul unei lumi întregi de un cuvînt răzbunător
> Şi lumea, tîrînd după ea scut, spadă, eşafod,
> Legile, moravurile şi zeii săi, se prăbuşeşte sub cuvînt.

Cel ce posedă cuvîntul posedă lucrul sau fiinţa desemnată. Oraşul Roma avea un nume secret[4], păzit cu gelozie de către Pontifi, pentru ca oraşul însuşi să rămînă la adăpost de vrăjile duşmanilor săi.

De funcţia magică a limbajului ar mai putea fi legată şi **funcţia sa estetică**. Nu s-a păstrat în poezie puterea de incantaţie a limbajului? Cînturile poetului sînt în latină *carmina*, „vrăji". Acesta este sensul care trebuie dat titlului unei culegeri de versuri de Paul Valéry, *Charmes*.

Limbaj şi viaţă socială

Dar funcţiile expresivă, magică, estetică ale limbajului presupun ele însele, ca o condiţie fundamentală, funcţia sa de comunicare. Dacă te exprimi, dacă mimezi lucrurile, o faci întotdeauna pentru un auditor, pentru un spectator. Incantaţiile magice presupun şi ele o relaţie, o comunicare de un anume gen între vrăjitor şi victima sa. Sub toate formele sale şi întotdeauna limbajul este strîns legat de viaţa socială a oamenilor. Şi, cum spune André Martinet, „funcţia esenţială a limbii ca *instrument* este aceea de *comunicare*"[5].

De aceea poporul ironizează copios pe seama omului care vorbeşte de unul singur. Acesta este de obicei un beţivan sau un bătrîn ramolit sau un nebun delirant. Vorbele sale sînt reziduul unei vieţi sociale normale anterioare. Este adevărat că omul care vorbeşte singur este uneori un savant sau un filozof. Dar, în acest caz, singurătatea sa este doar aparentă. Poate că pregăteşte o comunicare la un viitor congres. El se pregăteşte deci pentru noi schimburi verbale; căci, cum spune Roman Jakobson, „nu există proprietate privată în domeniul limbajului, aici totul este socializat"[6].

Limbajul ne apare deci înainte de toate ca transmitere de informaţii. Este necesar totuşi să ne întrebăm dacă, luat în acest sens, el constituie cu adevărat specificul omului. În fapt, pentru ştiinţa contemporană, noţiunea de informaţie are o sferă de cuprindere foarte largă; este un concept care aparţine fizicianului sau informaticianului. Pe de altă parte, specialiştii în domeniul psihologiei animale vorbesc de schimb de informaţii în societăţile de insecte.

---

[4] Roma este un cuvînt grecesc care înseamnă „forţă". Poate că adevăratul nume al Romei era Valentia al cărui echivalent este cuvîntul grec Roma.

[5] A. Martinet, *op.cit.*

[6] R. Jakobson, *op. cit.*, p. 33.

2. Teoria informației

1. Cele două sensuri ale cuvîntului informație

Reamintim mai întîi că cuvîntul *informație* are două sensuri tradiționale. Unul — sensul aristotelic — vrea să spună comunicare a unei forme, a unei structuri specifice, a unei organizări calificate care vine să „informeze" o materie inițial omogenă: sculptorul „informează" un bloc de marmură omogen, îi dă de exemplu forma de statuie a lui Hermes. Celălalt sens aparține limbii curente: transmitere a unui mesaj. Pentru fizician, acest sens se asociază cu primul: o mașină informațională transmite o formă, o „structură specifică circulară".

2. Mașinile informaționale

Mașinile cele mai caracteristice ale secolului nostru sînt într-adevăr mașini informaționale. În lucrarea sa remarcabilă *La Cybernetique et l'origine de l'information*, Raymond Ruyer citează un pasaj curios din *Erewhon* (1870) de Samuel Butler: „Pînă în prezent mașinile recepționează semnalele lor de-a lungul și prin intermediul simțurilor omului. O locomotivă în mers lansează un strigăt de alarmă ascuțit unei alte locomotive și aceasta îi face imediat loc, dar numai prin intermediul urechii mecanicului una a semnalizat-o pe cealaltă. În absența mecanicului, locomotiva semnalizată ar fi fost surdă la apelul celeilalte. Cîndva ar fi părut cu totul improbabil ca mașinile să poată învăța să-și facă cunoscute nevoile prin sunete, fie și prin intermediul urechilor omului. Nu ne-am putea oare închipui că în viitor ele nu vor mai avea nevoie de această ureche și se vor auzi grație complexității organizării lor?"

În fapt, încă din 1868 James Clerk Maxwel întreprindea studiul uneia din acele mașini capabile de „autoinformare": regulatorul cu bile grație căruia mașina cu vapori funcționează cu o viteză constantă. Dacă mașina se ambalează, regulatorul este „informat" despre acest lucru în felul următor: forța centrifugă ridică bilele, ceea ce, prin transmisii intermediare, are drept efect diminuarea admisiei. Și, invers, atunci cînd mașina, bunăoară mai încărcată, încetinește, bilele coboară și măresc admisia. Regulatorul „informat" de creșterea vitezei, o reduce, este informat de noua viteză și așa mai departe. Aceasta este o „buclă", un „feed-back". Informația se traduce astfel în orice moment printr-o reacție adecvată.

3. Informații fără conștiință

Înțelegem deci că conceptul științific de informație reține din întrebuințarea curentă a acestui termen ceea ce privește o **acțiune** obiectiv observabilă, un comportament, în timp ce elimină ideea, accesorie sub raport științific, de **conștiință** a mesajului. Să luăm un exemplu foarte simplu. Cînd, odinioară, lucram în biroul meu și

mi-era frig, informam femeia de serviciu care, la cererea mea, deschidea mai larg tirajul sobei. Aici avem de-a face cu informația în sens curent. Vorbele mele erau „înțelese" și le urma o conduită conștientă. Azi însă dispun de încălzire centrală. Răcirea aerului înconjurător determină în mod automat contracția unei tije a cazanului care se cheamă termostat, ceea ce are ca efect deschiderea tirajului. Dacă, invers, temperatura din jur crește, tija se dilată, tirajul se închide. Prin acest mecanism, foarte simplu de feed-back, cazanul primește în orice moment informații despre temperatura din jur și în consecință se reglează automat. Rezultatul este același — și chiar mult mai eficace și mai precis — ca atunci cînd, pe baza unei informații înțelese, un om de serviciu regla din cînd în cînd tirajul sobei[7].

4. Informație și entropie

În esență, informația constă deci în comunicarea eficace a unei structuri. Plecînd de aici putem sesiza, cel puțin aproximativ unul din principiile fundamentale ale teoriei informației: **informația este contrariul entropiei**. Am spus că informația este trecerea de la informal la formă, de la omogenitate nediferențiată la o structură specifică. Dimpotrivă, entropia este o distrugere, o dezorganizare, o întoarcere la omogen. Să presupunem că o parte *ab* a unei bare AB este adusă la o temperatură superioară restului barei. Al doilea principiu al termodinamicii implică faptul că în mod progresiv temperaturile diverselor regiuni ale barei se egalizează. Diferența de temperatură între segmentul *ab* și restul lui AB scade pînă cînd temperatura devine omogenă în toată bara. Entropia (care a crescut pe tot parcursul acestui proces de destructurare, de întoarcere la informal) este atunci la maxim. Dacă îmi scriu numele pe nisip, comunic o informație (în sens curent) și, în același timp, dau acelui nisip o formă, o structură. Bineînțeles, suflul vîntului va distruge rapid această structură, va șterge informația; nisipul redevine omogen. Acest proces care distruge informația este destul de asemănător cu entropia.

Informația creează ordine, entropia — dezordine

Faptul cel mai remarcabil este că aceste legi pot fi exprimate într-o formă matematică riguroasă. Ruyer scrie în legătură cu aceasta: „Informația elementară este alternativa «da-nu» sau orice altă decizie «binară» 1 sau 0, dreapta sau stînga etc. Fie un punct P despre care știm doar că este situat pe o linie între A și B. Sîntem informați după aceea, fie prin 0 care semnifică jumătate stînga, fie prin 1 care semnifică jumătate dreapta, că este situat în jumătatea stîngă apoi în jumătatea dreaptă a acestei jumătăți stîngi etc. Numărul în numerația binară de forma 0,010101... care exprimă informația noastră nu poa-

[7] Lingvistul Leonard Bloomfield a încercat chiar să elimine definitiv noțiunile de gîndire, conștiință etc., și să dea o definiție pur behavioristă a semnificației. Sensul unui enunț lingvistic ar fi pur în simplu „situația în care locutorul emite acest enunț, ca și comportamentul-răspuns pe care acest enunț îl suscită la auditor". (L. Bloomfield, *Language*, p. 139.)

.82494
BIBLIOTECA

te fi niciodată o serie indefinită de 1 şi 0. Informaţia are o precizie limitată. Ea nu oferă niciodată, în final, decît o zonă de probabilitate *ab* între A şi B. Cantitatea de informaţie cîştigată prin trecerea de la AB la *ab* este deci logaritmul unei probabilităţi. Formula care o exprimă este exact formula entropiei, şi ea e logaritmul unei probabilităţi, dar cu semnul contrar. Informaţia este o entropie negativă."[8]

5. Omul, singura sursă adevărată de informaţie

Dar filozoful îşi păstrează aici dreptul de a pune, împreună cu Ruyer, problema originii informaţiei. O maşină, oricît de perfecţionată ar fi, poate cel mult conserva şi transmite informaţie, şi încă există întotdeauna o anumită pierdere (paraziţii la telefon şi la radio), o anumită uzură a maşinii. Maşina nu poate crea nici spori cantitatea de informaţie; desigur, rotativele imprimeriei pot trage un ziar în mii de exemplare, dar nu vor corija greşelile de tipar. „Comunicarea mecanică a informaţiei nu poate da seama de informaţia însăşi."[9] Maşina presupune totdeauna un inginer a cărui conştiinţă a inventat ruajele şi a prevăzut efectele; ea presupune un utilizator conştient şi eventual un reparator. Maşinile, spune Ruyer, sînt totdeauna „încadrate de o activitate conştientă şi semnificantă"[10]. O maşină nu este niciodată decît „un ansamblu de legături auxiliare montate de această improvizatoare de legături care este conştiinţa"[11]. Departe de a-l deposeda pe om de monopolul său de fiinţă gînditoare şi vorbitoare, singurul posesor al acelei „funcţii simbolice" care îi permite să comunice şi să informeze, maşinile constituie dovada strălucită a privilegiului inventatorului lor.

Teoria informaţiei se interesează deci nu de originea radicală a gîndirii simbolice, ci de instrumentele ei, din ce în ce mai eficace. Ea este înainte de toate, în zilele noastre, o cercetare a celor mai economice coduri de informaţie, acelea care transmit maximum de informaţie cu cele mai mici cheltuieli.

3. Problema limbajului animal

1. Expresiile animale şi limbajul uman

Toată lumea ştie că mamiferele şi păsările îşi exprimă nevoile şi emoţiile prin strigăte. Cimpanzeii emit vreo treizeci de sunete diferenţiate: strigăte de foame, de alarmă, de nelinişte sau de apel. Acest „limbaj", natural, înnăscut, comun tuturor indivizilor unei specii, nu are nimic de-a face cu facultatea pur umană de a simboliza obiectele

[8] R. Ruyer, *op. cit.*, p. 137–138. (Azi am spune „negentropie".)
[9] R. Ruyer, *op. cit.*, p. 139.
[10] *Ibid.*, p. 235.
[11] *Ibid.*

prin semne inventate. Cum spune Émile Benveniste, „animalul își exprimă emoțiile, el nu le poate denumi"[12]. Limbajul uman nu-și dobîndește de altfel specificitatea decît atunci cînd încetează a fi doar expresiv pentru a deveni reprezentativ, pentru a comunica un fapt obiectiv mai îndepărtat de dispoziții. Potrivit lui Haldane, atunci cînd copilul spune mamei sale: „Mi-e foame sau vreau să dorm, el rămîne aproape de animal. Cînd spune: iată ce am făcut în această dimineață, începe să fie om."[13]

2. Limbaj și semnale condiționate

În aparență, s-ar putea întîlni, e drept, un fel de limbaj învățat la animal, care, prin condiționare, poate fi sensibilizat la semnale. La animalul dresat, sunetul clopoțelului sau vederea biciului sînt semnale urmate de o reacție adecvată (reflexul condiționat al lui Pavlov). Totuși, omul este cel care alege semnalul și îl impune animalului prin dresaj. Raportul dintre semnalul condiționat și stimulul prim (raportul dintre clopoțel și hrană) este doar trăit de către animal și nu „survolat" prin intermediul gîndirii. Este adevărat că și copilul învață prin condiționare să asocieze cuvîntul și obiectul pe care acesta îl desemnează.

Cuvîntul este semnalul condiționat al clopoțelului, dar rolul gîndirii specific umane se manifestă imediat, prin aceea că cuvîntul desemnează o întreagă clasă de obiecte analoge. Pavlov însuși scrie: „Pentru om, vorbirea este în mod evident un excitant condiționat la fel de real ca toți cei pe care îi împarte cu animalele, dar pe de altă parte cuvîntul posedă o extensiune, cuprinde o multitudine de obiecte ca nici un alt excitant. Sub acest raport, cuvîntul nu suportă nici o comparație calitativă și cantitativă cu excitanții condiționați ai animalelor."[14]

3. Limbajul albinelor

Experiențele lui von Frisch

Mult mai interesantă este problema pusă de ceea ce Karl von Frisch (care a fost profesor de zoologie la universitatea din München) numește „limbajul albinelor". Albinele sînt insecte sociale și, dacă te gîndești la extraordinara organizare a acestei societăți, la diferențierea și coordonarea activităților albinelor, nu te mai uimește faptul că aceste insecte **schimbă informații**.

Von Frisch plasează în mijlocul unei preerii un stup transparent, care permite observarea tuturor activităților albinelor. Pentru a repera individual mai multe sute de albine, el le numerotează, adică le marchează cu pete de vopsea de diverse culori, pe cap pentru unități, pe torace pentru zeci, pe abdomen pentru sute. Von Frisch dispune în cele patru colțuri ale preeriei, și la distanțe variabile, patru cupe cu

[12] É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, p. 27, Gallimard, coll. Tel.

[13] Citat de P. Chauchard, *Le Langage et la Pensée*, p. 29, P.U.F., *Que sais-je?*

[14] Citat de P. Chauchard, *Le Langage et la Pensée*, p. 62, P.U.F., *Que sais-je?*

apă zaharoasă. O albină exploratoare descoperă din întîmplare una din aceste cupe şi revine la stup. Şi tocmai aici se situează descoperirea capitală a savantului german: exploratoarea le informează pe celelalte albine despre ce a găsit comunicîndu-le un adevărat mesaj. Ea execută fie mişcări circulare simple (dacă cupa cu apă zaharoasă se află la distanţă mică — practic la mai puţin de o sută de metri), fie „dansuri zburdalnice", volte care dau imaginea cifrei opt, dacă soluţia de apă zaharoasă se află la o distanţă mai mare. Dansul zburdalnic este cu atît mai lent cu cît hrana este mai depărtată. Pentru o distanţă de 120 metri, albina descrie vreo zece opturi în cincisprezece secunde, ea nu descrie decît două pentru o distanţă de cîţiva kilometri. Direcţia sursei de hrană este indicată astfel: axa transversală a lui opt este mai mult sau mai puţin înclinată în raport cu verticala, şi acest unghi este identic cu cel constituit de două drepte, una care ar merge de la stup la soare, cealaltă de la stup la cupa cu apă zaharoasă. Albinele înţeleg perfect acest „limbaj", căci se îndreaptă cu precizie spre cupa descoperită de exploratoare şi nu spre celelalte. Von Frisch a observat multe alte fapte extraordinare: de exemplu, dansul exploratoarei poate continua ore întregi în interiorul stupului şi, în acest caz, înclinaţia optului descris de „dansatoare" se modifică treptat după deplasarea soarelui! Ritmul dansului ţine seama şi de direcţia vîntului. Dacă vîntul este potrivnic, dansatoarea indică printr-un ritm mai lent o distanţă superioară distanţei reale (te gîndeşti aici la vechile unităţi de distanţă chineze, mai scurte la munte decît în cîmpie pentru că este nevoie de eforturi mai mari pentru a urca!). S-a vorbit chiar de „dialecte" diferite[15] în funcţie de speciile de albine. În condiţii egale, la „carnioliene" dansul este mai rapid decît la „caucaziene".

Limbajul albinelor şi limbajul omenesc

Aceste descoperiri senzaţionale sînt azi confirmate de mii de experienţe. Trebuie aşadar să recunoaştem că albinele comunică între ele, îşi transmit informaţii. Mesaje complexe (indicarea distanţei şi direcţiei) sînt comunicate, înregistrate şi urmate de comportamente adecvate. Dansul este un semn care trimite la un semnificat, tot aşa cum cuvintele omeneşti reprezintă lucruri. Totuşi acest limbaj nu comportă cele trei trăsături fundamentale ale limbajului omenesc.

a) Este vorba de un limbaj înnăscut, ereditar (totdeauna acelaşi la fiecare specie de albine). Limbajul omenesc este învăţat. **A învăţa** înseamnă tocmai a instrui cu ajutorul semnelor. Limbajul omenesc ţine nu de ereditatea biologică ci de ereditatea culturală. Deci, în timp ce limbajul omenesc este asemeni raţiunii carteziene „un instrument universal care poate servi la ocazii de tot felul", limbajul albinelor este strict limitat la exprimarea cîtorva situaţii pentru care natura pare a-l fi prevăzut. Von Frisch instalează o masă pe care se află apa zaharoasă în vîrful unui stîlp de radiodifuziune la piciorul căruia se află stupul. Cîteva albine exploratoare descoperă această pradă.

[15] Rémy Chauvin, *Les sociétés animales*, p. 51, Plon.

Ele încearcă atunci să execute mişcări circulare în stup dar nu pot indica direcţia albinelor care pornesc în toate sensurile şi nu găsesc hrana suspendată deasupra lor: „În limbajul albinelor nu este prevăzută o expresie care să semnifice *în sus*, pentru că nici o floare nu creşte în nori"[16].

b) Benveniste observă că dacă există la albine informaţie, nu există **dialog**, schimb lingvistic. Albinele răspund la mesaj printr-un comportament, niciodată printr-un alt mesaj. Nu există propriu-zis răspuns, „răspunsul fiind o reacţie lingvistică la o manifestare lingvistică[17]. În cazul oamenilor, chiar în schimburile cele mai simple, există cel mai adesea o schiţă de dialog. De exemplu, soldatul se va supune ordinului ofiţerului dar, înainte de a executa ordinul, va spune: „Am înţeles, domnule locotenent."

c) Benveniste mai observă că mesajul albinelor „nu se lasă analizat" sau, cel puţin, elementele sale (direcţie şi distanţă) sînt stereotipate. În timp ce limbajul omenesc se lasă analizat în elemente (cuvinte semnificative, şi chiar mai precis, cum o să vedem, articulaţii sonore „fonene" diferenţiate) care se pot combina după reguli, în mii de feluri, astfel că limbajul omenesc este capabil să „spună orice". Fiecare cuvînt poate lua un sens diferit în funcţie de context. De exemplu, cuvîntul *frunte* nu are exact acelaşi sens în fraza: „M-am lovit la frunte" şi în fraza: „Generalul era în fruntea trupelor sale". Limbajul omenesc dovedeşte astfel o capacitate de simbolizare care depăşeşte infinit în complexitate şi fecunditate codul lingvistic al stupului.

4. Cercetările contemporane asupra cimpanzeilor

În starea actuală a cercetărilor nu pare că vreo specie animală s-a dovedit capabilă să **inventeze** *in natura* (în mediul său natural) un limbaj cu adevărat asemănător limbajului omenesc. Nu ştim, la ora actuală, dacă şuierăturile (sunete şi ultrasunete) modulate de delfini sînt un adevărat limbaj. Cu siguranţă, cercetările întreprinse de specialiştii marinei americane asupra inteligenţei delfinilor au arătat că ei sînt capabili să schimbe **mesaje complexe**, dar nimic nu dovedeşte că este vorba aici de întrebuinţarea unor simboluri arbitrare şi învăţate, susceptibile de a se lăsa analizate în unităţi înzestrate cu sens.

Pot vorbi cimpanzeii?

În schimb, de cîţiva ani, s-a demonstrat că cimpanzeii sînt capabili să **înveţe** un limbaj tipic uman şi să-l **utilizeze** în mod pertinent. Din vara lui 1966, doi psihologi de la universitatea din Nevada (SUA), R.A. şi B.T. Gardner, au încercat cu o tînără femelă cimpanzeu, Washoe, s-o înveţe limbajul surdo-muţilor americani, ASL (American Sign Language). Animalul a învăţat peste o sută de semne. Washoe se dovedeşte capabilă de o anumită putere de abstracţie,

[16] K.von Frisch, *Vie et moeurs des abeilles*, trad., p. 159, Albin Michel.
[17] E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, p. 61.

făcînd corect gestul care semnifică *a deschide*, atît pentru a deschide o ușă, o fereastră, un frigider, cît și pentru a deschide un robinet! Ea a învățat și să combine semnele, pentru a exprima de exemplu o propoziție de genul: „Hai să ne plimbăm în grădină pentru a culege mere!"

Actualmente, la Institutul de cercetări asupra primatelor, din Oklahoma, sînt în curs noi experiențe. Washoe va încerca la rîndul ei să-i învețe limbajul surdo-muților pe alți doi tineri cimpanzei, Bruno și Booee. Dacă experiența reușește am avea dovada că cimpanzeii sînt capabili nu doar să învețe și să utilizeze, dar și să **transmită** un limbaj inventat de oameni. Posibilitatea de a transmite acest limbaj, posibilitatea intermediară între aceea de a **inventa** și aceea de a **învăța**, ne-ar invita atunci să tragem concluzia că între inteligența oamenilor și cea a maimuțelor superioare există o diferență mai curînd de grad decît de natură.

4. Limbajul omenesc este convențional

1. De la Aristotel la Ferdinand de Saussure

În *Cuvînt înainte* la *Elemente de lingvistică generală*, André Martinet evocă anecdota nostimă a tirolezului care, „întorcîndu-se din Italia, lăuda în fața compatrioților frumusețea acestei țări, dar adăuga că locuitorii ei sînt de bună seamă nebuni de vreme ce se încăpățînează să numească *cavallo* ceea ce orice om cu judecată știe că este un *Pferd*. Și este foarte adevărat că copiii sînt atît de obișnuiți să identifice cuvintele din limba lor maternă cu lucrurile pe care le desemnează, încît le este destul de greu la început să înțeleagă însăși existența limbilor străine! Dar multiplicitatea limbilor ne arată în mod evident transcendența gîndirii în raport cu cuvintele, contingența cuvintelor în raport cu gîndirea. În dialogul lui Platon intitulat *Cratylos*, Hermogenes declara deja că „de la natură și în chip originar nici un nume nu aparține vreunui lucru în particular, ci în virtutea unei hotărîri și a unei deprinderi". Aristotel reia acest punct de vedere: semnul funcționează grație unei convenții între oameni *(thései)*, nu grație naturii *(physei)*. I-a revenit însă unui lingvist contemporan, Ferdinand de Saussure, sarcina de a preciza și adînci această idee veche și de a trage din ea toate consecințele. În *Curs de lingvistică generală*, publicat în 1916, la trei ani după moartea autorului, Saussure arată în mod expres că **natura semnului este arbitrară**. Între semnul lingvistic (pe care îl vom numi **semnificant**) și conceptul pe care îl reprezintă **(semnificat)**, nu există relație intrinsecă. Nu există o legătură internă între cutare semnificat: soră, de exemplu, și lanțul fonic care îl reprezintă (S+O+R+Ă). „Ideea de soră nu este legată prin nici un raport interior cu șirul de sunete care îi servește drept semnificant"[18].

[18] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 100, Payot, reeditare 1986.

2. Semn şi simbol

Saussure întrebuinţează expresia „semn", pe care o preferă „simbolului", pentru a desemna elementele limbajului şi a sublinia caracterul lor arbitar. Fără îndoială, sensul acestor termeni este cam fluctuant. Se numeşte de obicei funcţie simbolică aptitudinea inteligenţei de a crea semne. Însăşi etimologia frumosului cuvînt de simbol evocă bine funcţia de comunicare proprie limbajului[19]. Şi „simbolurile" algebrice sînt perfect convenţionale şi arbitrare ca şi semnele saussuriene. Totuşi, în general, termenii **semn** şi **simbol** se deosebesc: dacă, într-un fel, orice simbol este un semn, adică un lucru care ţine locul altui lucru, un **semnificant** care trimite la un **semnificat**, trebuie precizat că raportul simbolului cu ceea ce simbolizează el nu este de obicei pur extrinsec precum raportul dintre semn şi semnificat. Simbolul seamănă cu ceea ce simbolizează, el nu se limitează să reprezinte într-un mod cu totul convenţional şi arbitrar realitatea simbolizată, ci o încarnează, ea trăieşte în el. Astfel balanţa este în sens propriu simbolul justiţiei al cărei ideal de precizie şi de imparţialitate matematică îl evocă. Simbolul nu este arbitrar, el nu poate fi înlocuit cu orice, în vreme ce pot substitui fără inconvenient cuvîntul *sister* cuvîntul „soră".

Onomatopeele nu constituie originea limbajului

Dar poate tocmai aici veţi fi ispitiţi să propuneţi o obiecţie la teoria saussuriană a limbajului convenţional. Limbajul, veţi spune, este uneori (mai ales la popoarele primitive) concret şi expresiv. El conţine de exemplu onomatopee care sînt mai curînd simboluri decît semne, care sînt chiar, ca să zicem aşa, descrieri sonore ale obiectelor!

În această privinţă Saussure face mai multe remarci interesante. Mai întîi există multe false onomatopee a căror aparenţă sugestivă este rezultatul cu totul întîmplător al evoluţiei fonetice. De exemplu, cuvîntul *fouet* (bici) pare a sugera o plesnitură seacă, dar în realitate el derivă din cuvîntul latin *fagus*: „hêtre" (fag). Invers, onomatopeele adevărate subzistă rar ca atare în limbaj şi sînt antrenate în evoluţia fonetică. De exemplu, cuvîntul din latina tîrzie *pipio* devine în franceză „pigeon" (porumbel), pierzîndu-şi caracterul de onomatopee.

Apoi, şi mai ales, limbajul cel mai expresiv nu este niciodată cu totul natural; într-o mare măsură şi el este convenţional. Copilul francez numeşte pisica un „miaou"; este o onomatopee foarte aproximativă şi care nu se regăseşte în alte limbi. Acelaşi lucru l-am putea spune, de altfel, despre multe „expresii" nelingvistice. Riturile politeţei sînt adesea foarte expresive. Ritul prosternării simbolizează într-un

[19] În limba greacă, *simbol* este la început un obiect din lemn tăiat în două; doi prieteni păstrează fiecare o jumătate pe care o transmit copiilor lor. Cele două părţi reunite permiteau posesorilor lor să se recunoască şi să continue relaţiile amicale anterioare. Simbolul este deci, iniţial, un gaj de recunoaştere reciprocă.

mod foarte concret și transparent subordonarea umilă a supusului față de principele său. Dar valoarea tuturor acestor rituri — în cadrul fiecărei comunități care le întrebuințează — derivă în întregime din regulile sociale care le codifică uzajul. Ideea esențială care trebuie reținută plecînd de la analizele saussuriene este aceea că limbajul constituie, mai degrabă decît un fapt natural, o instituție.

3. Caracterul instituțional al limbajului

Vorbirea ca instituție socială

Faptul universal al vorbirii (practicate de toate popoarele actuale) indică fără îndoială că funcția simbolică este naturală omului. Dar pluralitatea limbilor vădește caracterul instituțional al fiecărui cod lingvistic. Se poate merge mai departe pentru a sublinia că funcția simbolică nu era de drept supusă vorbirii. Oamenii s-ar fi putut exprima prin gesturi; cuvintele au fost preferate gesturilor din motive practice. Darwin aprecia că populațiile primitive au eliminat foarte repede limbajul prin gesturi pentru că pe de o parte el mobilizează întregul corp, iar pe de altă parte este impracticabil în condiții de întuneric. Helen Keller — surdă, mută, oarbă — s-a putut iniția în limbaj constituind sub formă de semne date exclusiv tactile. I se punea o mînă sub robinet iar pe cealaltă mînă se desena cu un ac literele care compun cuvîntul *water*. În ziua în care a înțeles că există un raport de la semnificat la semn între cele două impresii, cea produsă de apă și cea produsă de acul care o înțeapă după o anumită formă, ea stăpînea secretul limbajului. Folosirea vorbirii este ea însăși instituțională. Surdul congenital rămîne mut dacă nu este educat (neauzind sunetele, el nu are înclinația de a le produce în mod spontan). Se poate chiar afirma, împreună cu Ombredane, că vorbirea „nu are organe proprii ci numai organe de împrumut"[20]. Laringele, vălul palatului, limba sînt, „la origine organe de respirație și alimentație și se mențin ca atare atunci cînd vorbirea se constituie și se exercită". E adevărat că bolile limbajului au permis, cum o să vedem, localizarea centrilor cerebrali ai vorbirii. Dar și scrierea, vădit instituțională, are centrii săi cerebrali, ale căror leziuni îi alterează exercițiul. Centrii cerebrali care participă la activitățile noastre de vorbire și de recunoaștere a semnelor nu sînt decît specializări ale unor centri motori și senzoriali care există dinainte. Ombredane are dreptate, fără îndoială, să spună că „limbajul este o funcție în definitiv indiferentă față de organele senzoriale și motorii pe care le împrumută pentru folosințele sale (...) Limbajul este o activitate simbolică, artificială, care se exercită prin intermediul unor organe angajate inițial în activități de alt ordin." Vorbirea este mai curînd o instituție socială decît un instinct biologic.

Să reținem în această privință calificativul de **arbitrar**, de care se servește Saussure pentru a caracteriza semnul lingvistic. El este, cum declară însuși marele lingvist, echivoc. Ar fi poate mai bine să spu-

[20] Ombredane, *L'Aphasie et l'élaboration de la pensée explicite*, p. 282–283, P.U.F.

nem că semnul este *nemotivat*. Într-adevăr, un semn arbitrar este un semn pe care îl aleg în mod liber. Matematicianul poate inventa semne noi pentru a exprima funcţii pe care le-a descoperit. Dar noi găsim gata făcute semnele din limba noastră maternă şi nu depinde de noi faptul de a le schimba în mod arbitrar! Semnificanţii, spune foarte bine Saussure, sînt impuşi de comunitatea lingvistică de care ţin. Putem pune aici în evidenţă dimensiunea sociologică a limbajului.

5. Limbă şi vorbire: sociologia limbajului

1. Relaţiile dintre limbă şi vorbire

Ferdinand de Saussure propune o distincţie — care s-a dovedit foarte fecundă — între **limbă** şi **vorbire**, între ceea ce este structural şi social în limbaj, şi ceea ce este variabil şi individual. Vorbirea mea este o actualizare personală a limbii române; sau, dacă vreţi, limba este codul de care mă servesc pentru a transmite cutare sau cutare mesaj personal.

Bineînţeles, nu i-au scăpat lui Saussure relaţiile dialectice dintre limbă şi vorbire. Dacă, pe de o parte, nu există vorbire decît prin intermediul limbii, limba fiind oarecum condiţia transcendentală a vorbirii, ceea ce îmi permite să mă fac înţeles de altul vorbind (vorbele mele şi cele ale altuia provin în orice moment din tezaurul comun al limbii noastre), pe de altă parte este de asemenea adevărat să spunem că limba presupune vorbirea căreia într-un fel îi este depozitul. Eu învăţ o limba auzindu-i pe alţii vorbind; pe de altă parte tocmai vorbirea vie introduce progresiv schimbări în limbă, o face să evolueze. „Există deci o interdependenţă între limbă şi vorbire; limba este în acelaşi timp instrumentul şi produsul vorbiri."[21]

2. Primatul limbii asupra vorbirii

Totuşi, pentru Saussure, limba este esenţialul, vorbirea constituie aspectul accesoriu. Limba se pretează la un studiu ştiinţific mai bine decît vorbirea. Fenomenele distincte, sunetele cu adevărat semnificative din fiecare limbă sînt independente de accentele locale, de particularităţile psihofiziologice ale locutorilor individuali (timbrul vocii, intensitatea acustică etc.). Limba manifestă din plin caracteristica esenţială a limbajului — aceea de a fi un **fapt social**. Să nu uităm că Saussure (1875–1913) este contemporan cu Émile Durkheim (1858–1917)[22]. Lingvistul Antoine Meillet, discipol al lui Saussure, va pune în valoare convergenţa celor două doctrine: „Limbajul, scrie Meillet, intră exact în definiţia pe care a propus-o Durkheim; o limbă există independent de fiecare dintre indivizii care o vorbesc, şi deşi

[21] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 37.
[22] Vezi Georges Mounin, *Ferdinand de Saussure*, p. 21, Seghers.

nu are nici o realitate în afara ansamblului acestor indivizi, este totuşi, prin generalitatea sa, exterioară fiecăruia dintre ei."[23] Limba comportă cele două trăsături prin care Durkheim defineşte faptul social. Ea este **colectivă** (întrucît nu depinde de nici un locutor particular) şi **coercitivă** întrucît se impune fiecăruia dintre noi. Limba noastră maternă ne este predată şi trebuie să învăţăm la şcoală regulile gramaticii.

3. Limba reflectă practica socială

Nu va fi niciodată de prisos să insistăm asupra naturii sociale a limbajului. Fără să abandonăm astfel teoria saussuriană a caracterului arbitrar al semnului, s-ar cuveni poate în această privinţă să o nuanţăm. Desigur, codurile lingvistice sînt convenţionale, dar ele nu sînt oarecare. În fiecare limbă se reflectă ideile, mentalităţile, viziunea asupra lumii proprie comunităţii care o întrebuinţează. Originalitatea fiecărei limbi este mult mai mare decît se crede de obicei. Vocea omenească are resurse nenumărate (e de ajuns să ascultăm sunetele pe care le emit copiii) şi fiecare limbă reţine doar un număr restrîns de sunete semnificative care sfîrşesc prin a deveni obişnuite în interiorul fiecărei comunităţi lingvistice (să ne gîndim la dificultatea francezilor de a pronunţa *th* englez sau la cea a spaniolilor de a pronunţa *u* francez!)

Fiecare popor, prin limba sa, îşi modelează o lume originală, întrucît nu există, în sine, cum crede realismul naiv, obiecte distincte în lume, cărora fiecare limbă le-ar da o denumire[24]. În spectrul solar care este continuu de la roşu la violet, francezii disting şapte culori reprezentate prin şapte cuvinte: violet, indigo, albastru, verde, galben, oranj, roşu. Dar aşa cum observă André Martinet, „în bretonă şi în galeză un singur cuvînt: *glas* se aplică unei porţiuni a spectrului care acoperă aproximativ zonele franceze ale albastrului şi verdelui. Ceea ce numim verde este adeseori împărţit între două unităţi dintre care una acoperă ceea ce desemnăm ca albastru, cealaltă referindu-se la esenţialul din galbenul nostru"[25].

---

[23] *Ibid*, p. 22.

[24] În Biblie, Adam dă cîte un nume fiecăruia dintre animalele şi lucrurile care îl înconjoară. După această poveste naivă despre origini, există mai întîi lumea, cu obiecte distincte, iar limbajul se mulţumeşte să o reflecte în mod pasiv. Începînd cu lucrările lui von Humboldt (1820), reluate de neokantieni, precum Cassirer, ştim că raportul dintre cuvinte şi lucruri este mai complex. Cum spune Ullmann: „Orice sistem lingvistic conţine o analiză a lumii exterioare care îi este proprie şi care diferă de analiza altor limbi". Viziunea asupra lumii a fiecărui popor este deci într-un fel predeterminată de instrumentul său lingvistic. La limită, potrivit lui Worf, n-ar exista de la o limbă la alta nici un cuvînt echivalent şi orice traducere, în sens strict, ar fi imposibilă (în legătură cu această dificultate şi cu soluţiile posibile, vezi Georges Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Gallimard).

[25] André Martinet, *Elemente de lingvistică generală*, *op.cit.*, p. 30.

Se poate afirma, împreună cu Benveniste, că „limbajul reproduce lumea, dar supunînd-o organizării sale proprii"[26]. Se poate arăta pe baza unor exemple speciale că în fapt practica socială a fiecărui popor este aceea care decupează, din realitatea non-lingvistică, domeniul acoperit de fiecare cuvînt. De exemplu, domeniul acoperit de cuvîntul francez „mouton" (oaie) corespunde în engleză la două semne: *sheep* (animalul viu) şi *mutton* (carnea). La fel, cuvîntului francez *boeuf* (bou) îi corespund cele două cuvinte engleze *ox* (animalul) şi *beef* (carnea), şi cuvîntul porc, *pig* (animalul) şi *pork* (carnea). Se observă că cuvîntul care desemnează carnea e foarte apropiat de cel francez. Aceasta pentru că invadatorii normanzi cunoşteau animalul mai cu seamă servit la masă şi numeau această carne în limba lor; dimpotrivă ţăranul saxon creştea animalul, dar nu se hrănea cu el. Aceste diversităţi lingvistice sînt convenţii, dar cît de semnificative! În dualitatea de termeni din engleza actuală, se mai regăsesc opoziţiile de clasă din trecut (între cuceritori şi cuceriţi, nobili şi ţărani, exploatatori şi exploataţi).

Studiul argoului arată foarte clar legăturile limbajului cu practica socială. Argoul era limba lumii interlope: caracterul direct şi grosier al termenilor săi exprima cinismul celor care vorbeau această limbă. Era şi limba mizeriei, a flămînzilor şi nespălaţilor care aveau, remarcă Pierre Guiraud[27], zeci de cuvinte pentru a traduce cuvîntul „a dubni". Era şi limba cerşetorilor, foarte bogată în desemnarea diverselor delicte. Era în sfîrşit limba unor oameni care căutau să-şi ascundă delincvenţa; de unde forma criptologică, folosirea unor „chei" mai mult sau mai puţin complexe, a unor coduri diverse pentru a deforma limbajul şi a-l face secret. De altfel, codurile se reînnoiesc necontenit pentru ca disimularea să fie eficace.

6. Punctul de vedere sincronic şi punctul de vedere diacronic: lingvistica structurală

1. Definiţii

Tot de la Ferdinand de Saussure este împrumutată distincţia între **sincronie** şi **diacronie**, distincţie utilizată permanent în dezbaterile filozofice contemporane. Este o distincţie asemănătoare celei pe care o opera Auguste Comte, în sociologia sa, între **statică** şi **dinamică**. Saussure dă următoarele definiţii: „Este sincronic tot ce se referă la starea statică a limbii noastre, şi diacronic tot ce are legătură cu evoluţiile." Lingvistica sincronică studiază relaţia între elementele coexistente care constituie, la un anumit moment al istoriei, sistemul unei limbi date. Cu alte cuvinte, lingvistica sincronică se situează pe

[26] E. **Benvenise**, *op.cit.*, p. 25.
[27] P. **Guiraud**, *L'Argot*, P.U.F., *Que sais-je?*

punctul de vedere al „axei simultaneităţii", iar lingvistica diacronică pe punctul de vedere al „axei succesivităţilor"[28].

Saussure mai spune: „Lingvistica sincronică se ocupă de raporturile logice (...) care leagă termeni coexistenţi şi formează sisteme aşa cum sînt ele observate de aceeaşi conştiinţă colectivă. Lingvistica diacronică studiază, dimpotrivă, raporturile care leagă termeni succesivi neobservaţi de o aceeaşi conştiinţă colectivă şi care se substituie unii altora fără să formeze sistem între ei."[29] De exemplu, în vechea anglo-saxonă, într-o anumită perioadă, pluralul se formează prin adăugarea disinenţei *i*: *fôt*(piciorul), plural *fôti*; *gôs* (gîscă), plural *gôsi*. Acesta este un fapt de lingvistică sincronică, pentru că priveşte un sistem. În continuare intervin anumite schimbări fonetice: *fôti* devine *fêti*, apoi *i* final cade, *fôt* are ca plural *fêt*. Se constituie un nou sistem sincronic cu plurale în *êt*. Dar faptul diacronic, schimbarea, nu aparţine nici unui sistem, el operează numai într-un punct, chiar dacă fiecare schimbare se repercutează asupra sistemului: „Faptele diacronice sînt ireductibile la sistemul sincronic pe care îl condiţionează", exact cum într-o partidă de şah „mutarea unei piese este un fapt absolut distinct de echilibrul precedent şi de echilibrul următor"[30].

2. Primatul sincroniei

Putem înţelege pornind de aici revoluţia fundamentală pe care o realizează Saussure în lingvistică. În epoca sa, lingviştii sînt preocupaţi numai de evoluţia limbilor, ei nu se interesează decît de diacronie. Dimpotrivă, pentru Saussure aspectul sincronic este cel mai important, şi mai întîi întrucît, pentru cei care vorbesc într-un moment determinat, transformările limbajului în decursul istoriei sînt ca şi cum n-ar exista. Pentru fiecare dintre noi faptul limbajului este organizarea sa internă în chiar clipa în care vorbim.

Vorbind despre acest privilegiu al sincroniei, despre ştiinţa sistemului, Saussure remarcă: „Nimic mai important din punct de vedere fiziologic"[31]. Şi dacă filozofii contemporani cu Saussure au ignorat acest lucru, filozofii de azi îi recunosc importanţa. Se poate spune că Ferdinand de Saussure este adevăratul părinte al **structuralismului** care se va dezvolta, mai ales în Franţa, în anii '60. Este adevărat că Saussure nu prea întrebuinţează cuvîntul structură care pentru el este sinonim cu construcţie[32]. El preferă cuvîntul sistem care, remarcă Georges Mounin, apare de 138 de ori în *Curs de lingvistică generală*.

---

[28] F. Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 115.
[29] *Ibid.*, p. 140.
[30] *Ibid.*, p. 126.
[31] *Ibid.*, p. 122.
[32] G. Mounin, *op.cit.*, p. 61–62.

3. Orice limbă este un sistem: primatul relației asupra elementului

Ideea fundamentală este că orice limbă constituie un sistem. Trebuie să o considerăm „ca o formă, nu ca o substanță". Elementele sale nu au valoare pozitivă în ele însele, izolat, ci doar prin intermediul sistemului, adică al relațiilor care le unesc. Trebuie să punem în lumină aici una din formulele cele mai celebre ale lui Ferdinand de Saussure: „În limbă nu există decît diferențe"[33].

Cuvintele diferențiate

Să luăm un exemplu foarte simplu. Cuvîntul *capitaine* (căpitan) considerat izolat nu are nici un sens. El nu are sens decît prin relațiile sale cu celelalte cuvinte care definesc diversele eșaloane ale ierarhiei militare franceze. Cuvîntul *capitaine* nu are valoare decît prin intermediul „diferențelor" care îl disting de eșalonul inferior *lieutenant* (locotenent) sau de eșalonul superior *commandant* (comandant). „Toate cuvintele care exprimă idei asemănătoare se limitează reciproc. Sinonime ca *redouter* [a inspira teamă], *craindre* [a se teme], *avoir peur* [a-i fi frică] nu au valoare proprie decît prin opoziția lor; dacă n-ar exista cuvîntul *redouter*, întreg conținutul său ar reveni concurentelor sale." De altfel un cuvînt poate rămîne același și să dobîndească un sens diferit în funcție de context. De exemplu cuvîntul *fată* are trei sensuri diferite în expresiile: *băieți și fete*; *domnul Prudhomme și-a căsătorit fata*; *polițiștii supraveghează fetele și clienții lor.*

Fonemele diferențiate

Ceea ce spunem despre cuvinte, acele unități semnificante care sînt, cum le descrie Martinet, **„prima articulare a limbajului"**, am putea spune și despre cele mai mici unități, adică despre **fonemele** înseși, sunete distinctive care constituie în orice limbă vorbită **a doua articulare a limbajului**. De exemplu, cuvîntul *cap* conține trei foneme */c/a/p/*. Noi identificăm fiecare fonem — de exemplu fonemul */c/* — nu numai și nici măcar în mod fundamental prin asemănarea sa cu ceilalți */c/*, ci mai ales pentru că îl diferențiem auditiv de alte elemente ale sistemului fonematic, ceea ce ne permite să distingem imediat cuvintele *cap*, *hap*, *nap* doar în virtutea diferenței fonemului inițial. Aceste foneme sînt, cum se spune, unități *discrete*, adică discontinue. Fiziologic, se trece „pe nesimțite de la articularea proprie a lui */b/* la aceea a lui */p/* prin reducerea progresivă a vibrațiilor coardelor vocale"[34], dar această continuitate nu se regăsește în înțelegerea vorbirii. Cîtă vreme cuvîntul auzit este perceptibil, îl interpretez fie ca *bas*, fie ca *pas*. Atunci cînd este atins un anumit prag care îmi permite să aud */b/* în loc de */p/*, sensul se schimbă complet. *Bas* nu are deloc același sens cu *pas*.

---

[33] F. de Saussure, *op.cit.*, p. 166.

[34] A. Martinet, *op. cit.*, p. 42.

Este cu totul remarcabil faptul că între sunete există diferenţe nesemnificative. De exemplu, înţeleg foarte bine cuvîntul *rêve* (vis) sau *rateau* (greblă) fie că sînt pronunţate de un burghez parizian sau de un ţăran din Franche-Comté care graseiază. Aceasta înseamnă că /r/ graseiat nu are în franceză valoare diferenţială. Diferenţa dintre acest sunet şi celelalte moduri de a-l pronunţa pe /r/ nu este, cum se spune, **pertinentă**. Am văzut că în franceză distincţia între consoana surdă /p/ şi consoana sonoră /b/ este pertinentă. Ea nu este pertinentă în chineza mandarinilor, de unde „dificultatea chinezilor de a distinge surdele şi sonorele franceze"[35]. Există în schimb în chineză o distincţie pertinentă între /p'/ aspirat şi /p/ neaspirat. *Pà* (a înceta) nu este acelaşi cuvînt ca *p'a* (a se teme), în timp ce în franceză „deşi /p/ din *pas* este în general neaspirat, iar /p/ din *pin* aspirat (...), aceste calităţi nu sînt pertinente pe planul comunicării". Ajungem deci la aceleaşi concluzii. În lingvistică, elementul nu are sens decît prin intermediul sistemului. Acest lucru este adevărat deopotrivă pentru foneme şi pentru cuvinte. „În fonologie, rolul principal revine nu fonemelor ci opoziţiilor distinctive. Un fonem nu comportă un conţinut fonologic definibil decît pentru că sistemul opoziţiilor fonologice prezintă o structură, o ordine determinate."[36]

Structuralismul

În definitiv, aşadar, orice limbă este un sistem de elemente şi fiecare element nu se defineşte decît prin ansamblul relaţiilor pe care le are cu celelalte elemente şi prin opoziţiile în care intră. Noţiunile **structuraliste** de sistem, relaţii, diferenţe, opoziţii, înlocuiesc vechea noţiune pozitivistă de fapt lingvistic. În secolul al XIX-lea triumfa punctul de vedere diacronic: fiecare element al limbajului era considerat în mod izolat şi i se căuta originea într-o stare anterioară a limbii. Este adevărat că lingviştii se consacrau cu pasiune gramaticii comparate a diverselor limbi indo-europene, dar numai pentru a reconstrui ipotetic o limbă anterioară. Astăzi elementul este considerat în mod esenţial ca „parte a unui ansamblu sincron". Cum spune Benveniste, „atomismul face loc structuralismului".

7. Problema afaziei

Afaziile sînt tulburări ale limbajului de origine internă (fără leziunea aparatului fonator). Studiul lor a prilejuit lucrări numeroase. Este tipul de problemă în legătură cu care specialiştii cei mai diverşi îşi pot confrunta cu folos cercetările, îşi pot face servicii reciproce în scopul înaintării cunoaşterii. Bineînţeles, problema interesează în primul rînd pe neurologi şi psihiatri. Dar prin studiul tulburărilor şi dezorganizărilor limbajului lingviştii pot înţelege mai bine structura

[35] Lepschy, *La Linguistique structurale*, p. 20–30, Payot, trad. franceză.
[36] N. S. Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, p. 69, Klincksieck, trad. franceză.

şi funcţionarea limbajului normal. În fine, filozofii înşişi se interesează cu ardoare de afazie. Bergson căuta în tulburările limbajului cheia vechii probleme a raporturilor dintre suflet şi trup. Istoria teoriilor afaziei este plină de învăţăminte pentru epistemologie. Ele arată cum interpretarea faptelor de către savant depinde în mare măsură de modele intelectuale din vremea sa şi de postulate filozofice mai mult sau mai puţin inconştiente.

1. Concepţia analitică şi atomistă despre afazie şi limbaj

Spuneam că în secolul al XIX-lea concepţia cea mai răspîndită despre limbaj este analitică: se explică ansamblul unei limbi plecînd de la elemente, de exemplu, de la cuvinte. Cuvîntul însuşi, care poate fi pronunţat, ascultat, scris sau citit, pune în joc patru specii de imagini mentale: imagini motrice **articulatorii** (vorbirea), **grafice** (scrierea), imagini senzoriale **auditive** (deslușirea vocii) şi **vizuale** (citirea). Se poate deci vorbi aici de atomism psihologic pentru că o funcţie complexă precum limbajul este explicată plecînd de la elemente simple, de la acei „atomi lingvistici" care sînt imaginile mentale de diverse feluri.

Diferitele tipuri de afazie

Studiul afaziilor părea mai adesea, în acea epocă, să confirme această concepţie care triumfă cu Charcot (1885). Afazicii par într-adevăr a se împărţi în două mari grupe care cuprind fiecare două subgrupe. Afazicii motori înţeleg ce li se spune sau ce citesc, dar nu pot articula toate cuvintele (**anartrie**) sau nu pot să le scrie (**agrafie**). Iată un extras din observaţia celebră asupra unui bolnav numit Leborgne, anartric marcat, comunicată de chirurgul Pierre Paul Broca în 1861: „Cînd a venit la Bicêtre, nu mai vorbea de vreo două sau trei luni. Era atunci perfect valid şi inteligent, şi nu se deosebea de un om sănătos decît prin pierderea limbajului articulat. Se plimba prin ospiciu unde era cunoscut sub numele de Tan. Înţelegea tot ce i se spunea; avea chiar urechea foarte fină, dar la orice întrebare care îi era adresată, răspundea invariabil *Tan, Tan*, cuvinte însoţite de gesturi foarte variate prin care reuşea să exprime majoritatea ideilor sale. Cînd interlocutorii nu-i înţelegeau mimica, se mînia cu uşurinţă şi adăuga la vocabularul său o înjurătură grosolană, una singură: blestemat fie numele lui Dumnezeu!"[37]

Alte cazuri prezintă o afazie senzorială: bolnavul, deşi aude vorbele, nu le înţelege (**surditate verbală**) sau, deşi vede cuvintele, nu înţelege ce citeşte (**cecitate verbală** sau **alexie**).

Acestor tulburări caracteristice le corespund leziuni ale unor zone cerebrale bine determinate. Broca a făcut autopsia bolnavului său, al cărui creier l-a prezentat în aprilie 1861 Societăţii de antropologie (acest encefal conservat într-un borcan cu alcool mai poate fi văzut

[37] Citat din Ombredane, *L'Aphasie et l'élaboration de la pensée explicite*, p. 32, P.U.F.

la muzeul Dupuytren). Acest anartric prezenta o leziune a celei de a treia circumvoluţii frontale stînga. Agraficii au o leziune într-o altă zonă motrice. Afazicul atins de surditate verbală prezintă o leziune a primei circumvoluţii temporale (afazia Wernicke). Cel ce suferă de alexie prezintă o leziune a „pliului curb" (în zona occipitală). Psihiatrul german Karl Wernicke ajungea la concluzia că imaginile reprezentative ale cuvintelor sînt „localizate, adică legate potrivit conţinutului lor de locuri circumscrise ale scoarţei cerebrale".

2. Concepţia evoluţionistă asupra afaziei

Concepţia „atomistă" nu poate fi menţinută în forma ei simplistă. Diversitatea formelor de afazie este în realitate mult mai puţin delimitată şi în orice caz formele pure sînt excepţionale. De exemplu, în afazia Wernicke, este adevărat că bolnavul nu înţelege, dar vorbeşte. Numai că vorbeşte prost; jargonul său este aproape de neînţeles şi prezintă frecvent simptomul intoxicării prin cuvînt (i se arată un caiet şi îl desemnează corect prin numele său, dar continuă să numească „caiet" orice alt obiect care i se prezintă după aceea!).

Diferitele straturi lingvistice

Pe de altă parte, experienţa arată că leziunile unei zone cerebrale nu distrug cuvintele înseşi. În fapt, sub impactul unei emoţii, sau pur şi simplu într-o situaţie concretă în care întrebuinţarea cuvîntului devine automată, afazicul regăseşte cuvintele uitate. Cutare afazie care nu poate regăsi la rece cuvîntul „mulţumesc " va spune spontan la sfîrşitul examenului: „Mulţumesc, doctore!" Cutare femeie afazică nu-şi poate reaminti voluntar numele fiicei sale, dar îi declară acesteia: „Sărmana mea Jacqueline, nu mai sînt în stare nici să-ţi rostesc numele!" În timp ce limbajul voluntar, abstract, a dispărut, limbajul emoţional, facil, automat, s-a menţinut. În limbajul „rezidual" al celor mai avansaţi afazici subzistă mereu cîteva înjurături, acele expresii gata făcute pe care „emoţia le-a smuls intelectului". Afazicul şi-a pierdut întrebuinţarea voluntară, inteligentă a vorbirii, „limbajul pe măsură". El nu păstrează decît un „limbaj de confecţie", o „ştiinţă verbală" automată, forme gata făcute care sînt „propoziţii moarte"[38].

În această perspectivă nu se mai pune problema alterării **elementelor** limbajului, ci aceea a alterării unora din **întrebuinţările** sale.

Din 1868 neurologul englez Hughlings Jackson, multă vreme necunoscut, mai ales în Franţa (unde a avut totuşi un precursor, psihiatrul Baillarger, şi un popularizator, psihologul Ribot), aplica bolilor sistemului nervos principiile evoluţioniste ale lui Herbert Spencer. Ideea fundamentală este aceea că „bolile sistemului nervos trebuie să fie considerate ca reversiuni ale evoluţiei, adică disoluţii". Evoluţia este trecerea **de la mai organizat la mai puţin organizat, de la mai**

[38] Ombredane citează ca exemplu de asemenea propoziţii moarte pe care le întrebuinţăm automat fără să ne gîndim la sensul lor expresia: „Slavă Domnului!" Un liber cugetător ar spune, de exemplu, cu totul firesc: „Slavă Domnului, sînt ateu".

simplu la mai complex (centrii nervoşi cei mai complecşi, cei mai recenţi în evoluţia fiinţelor vii, sînt şi cei mai puţin organizaţi, cei mai fragili). Evoluţia este şi trecerea **de la mai automat la mai voluntar**. Or, boala nervoasă distruge funcţiile mentale în ordinea inversă evoluţiei lor. Funcţiile cele mai complexe, situate la nivelul superior al ierarhiei construite de evoluţie, sînt alterate primele, în timp ce funcţiile elementare, automate, sînt conservate. Aşa se face că afazicul pierde rapid limbajul intelectual, adică întrebuinţarea judicioasă a cuvintelor în propoziţii construite în mod voluntar, şi conservă limbajul inferior, limbajul de confecţie *(ready made up)*, limbajul automat la care ne-am referit.

Acest principiu şi-a păstrat întreaga fecunditate şi lingviştii îl aplică acum, de exemplu, alterării fonemelor în afazie. În acest domeniu, observă Roman Jakobson, „deteriorările afazice reproduc în sens invers ordinea achiziţiilor infantile"[39]. În toate limbile din lume copiii îşi însuşesc consoanele velare şi palatale după ce îşi vor fi însuşit labialele şi dentalele. Achiziţia constrictivelor presupune achiziţia prealabilă a ocluzivelor. Această ierarhie „ireversibilă" se regăseşte la scara evoluţiei generale a limbilor. Nu cunoaştem limbi fără ocluzive, dar există la anumite populaţii din Oceania limbi lipsite de constrictive. Este remarcabil că în afazie „consoanele labiale ca şi vocala *A* sînt ultimele foneme care rezistă distrugerii, ceea ce corespunde exact stadiului iniţial al limbajului infantil".

3. Concepţia structuralistă asupra afaziei

Acest calificativ nu pare abuziv pentru a desemna teoriile moderne ca cea a lui Gelb sau a lui Goldstein. Într-adevăr, pentru aceşti gestaltişti punctul de vedere analitic şi atomist trebuie să fie respins în favoarea punctului de vedere al formei *(gestalt)*, al structurii. Creierul funcţionează ca un tot. În anumite afazii pure (de altfel clinic destul de rare), există desigur o tulburare dominantă care apare în prim-plan *(Vordergrund)*, de exemplu o tulburare motorie (anartrie sau agrafie) legată de localizarea leziunii cerebrale. Dar în planul îndepărtat *(Hintergrund)* există o tulburare globală. Este alterată în ansamblul ei **funcţia categorială**, adică aptitudinea pentru simbolizare.

Inaptitudinea pentru simbolizare

Un bolnav al lui Gelb nu mai ştie să clasifice culorile. El nu ştie de exemplu să pună laolaltă toate varietăţile de roşu, să le rînduiască, în pofida nuanţelor lor diferite, într-o singură categorie: roşu. El trăieşte într-un „univers împestriţat"; pentru el nu există culori analoge, îi scapă „genul", nu vede ce pot avea în comun diversele nuanţe ale aceleiaşi culori. La fel alexicul se interesează în mod ciudat de desenul literelor pe care le apropie de obiecte concrete (*M* este o pălărie, *U* un vas). Dar nu mai ştie să citească corect pentru că formele literelor şi-au pierdut pentru el funcţia simbolică şi abstractă. Pentru afa-

[39] R. Jakobson, „Legile fonice ale limbajului infantil", în S. Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, p. 372, Klincksieck.

zic cuvintele nu au sens decît într-o situaţie concretă. Un bolnav invitat să dea o listă de prenume feminine nu poate propune decît prenumele celor patru fiice ale sale. Afazicul a pierdut funcţia categorială, aptitudinea de a abstrage, de a gîndi în afară şi la distanţă de experienţa trăită şi de concret.

În concluzie, în toate cazurile este atinsă mai mult sau mai puţin aptitudinea de a înţelege şi de a mînui un sistem lingvistic. A pierde limbajul nu înseamnă a pierde cuvintele, ci a pierde însăşi funcţia simbolică. Aceeaşi concluzie rezultă cu claritate, ni se pare, din lucrările lui Head care a vorbit de o **afazie sintactică** (neputinţa de a dispune corect cuvintele în frază) şi de o **afazie semantică** (bolnavul nu poate înţelege semnificaţia de ansamblu a frazei). Ideea cea mai interesantă a lui Head este aceea de a supune afazicii la serii de teste care arată că este alterată formularea simbolică în ansamblul ei. În general, afazicul nu reuşeşte să îndeplinească sarcini care cer o formulare simbolică între concepţie şi execuţie. De exemplu, experimentatorul îşi atinge urechea stîngă cu mîna dreaptă şi spune afazicului: „Fă şi tu ca mine." Pentru ca subiectul să reuşească în această activitate, ar trebui să gîndească „mînă dreaptă, ureche stîngă" şi să realizeze concret această relaţie. În fapt afazicii fac contrariul a ceea ce li s-a cerut, ating urechea dreaptă cu mîna stîngă, reproducînd simetric (simetrie în oglindă) gesturile experimentatorului.

De altfel, afazicul prezintă, alături de tulburările de utilizare sau de înţelegere a vorbirii, şi alte tulburări de comportament caracteristice. Van Woerkom a semnalat la bolnavii săi tulburări ale simţului spaţiului (dificultate de orientare), ale simţului timpului şi ritmului. Majoritatea afazicilor sînt incapabili să citească ora, să interpreteze semnificaţia direcţiei ácelor pe cadranul orologiului. Este atinsă, prin intermediul limbajului, „funcţia simbolică" în ansamblul ei.

8. Concluzie: limbajul şi gîndirea

1. Anterioritatea teoretică a gîndirii în raport cu limbajul

Avînd în vedere multiplicitatea codurilor semnificante pe care le întrebuinţează omul, avînd în vedere multiplicitatea limbilor înseşi, dacă nu considerăm decît vorbirea, s-ar putea trage concluzia că gîndirea comportă o anumită transcendenţă asupra instrumentului său lingvistic[40]. **Gîndirea precede limbajul**; fac experienţa acestui lucru, se pare, atunci cînd îmi caut cuvintele, cînd am o idee pe care

[40] Plecînd de la regulile sintactice şi de la un material de cuvinte şi de foneme în număr limitat, locutorul formulează propoziţiile cele mai diverse şi realizează combinaţii de semne în număr indefinit. Acest aspect creator al limbajului, remarcă Noam Chomsky după Descartes, manifestă raţiunea şi libertatea omului.

nu reuşesc să o exprim, pe care o îmbrac succesiv în termeni improprii care nu mă satisfac şi pe care îi resping rînd pe rînd. S-a spus că „dacă gîndirea îşi caută cuvintele, înseamnă că ea le precede".

2. Gîndirea este inseparabilă de limbaj

Orice gîndire este limbaj

Dar transcendenţa de drept a gîndirii asupra limbajului nu implică la individul însuşi, membru al unei societăţi în care se vorbeşte, o anterioritate, în sensul cronologic al cuvîntului, a gîndirii în raport cu limbajul. Simţul comun presupune că mai întîi gîndim şi după aceea îmbrăcăm în cuvinte gîndirea noastră. Oscar Wilde răspundea că „gîndurile noastre se nasc gata îmbrăcate". În realitate, chiar atunci cînd îmi caut cuvintele, le caut cu alte cuvinte şi pare imposibil să izolăm o gîndire pură. Nu există meditaţie cu adevărat tăcută. Aşazisa gîndire pură este în realitate un limbaj interior. Merleau-Ponty a subliniat-o în mod fericit: „Această tăcere freamătă de cuvinte, această viaţă interioară este un limbaj interior." În perspectiva lui Merleau-Ponty, după cum sufletul nu are un trup, ca un obiect care i-ar fi exterior, străin, nici gîndirea mea nu are un limbaj. În realitate, eu nu am un trup, ci sînt un trup. Şi, la fel, gîndirea mea este propriul ei limbaj.

Saussure, la rîndul său, declară în acelaşi sens că „luată în ea însăşi, gîndirea este ca o nebuloasă unde nimic nu este în mod necesar delimitat. Nu există idei prestabilite şi nimic nu este distinct înainte de apariţia limbii."

Singurele gînduri adevărate sînt gînduri exprimate. Paul Valéry şi Alain au vorbit cu asprime despre operele de artă visate numai de autorii lor şi care nu văd niciodată lumina zilei. Gîndirea neexprimată a unui sculptor sau a unui poet este ca o intenţie ruptă de act. În afara limbajului pietrei sau a limbajului versurilor ea nu este nimic. Singură expresia este dovada gîndirii pentru că îi este încercarea. În „frumoasele înlănţuiri ale limbajului" de care vorbea Valéry, gîndirea, mai curînd decît îngrădită, este descătuşată, eliberată de limburile inconştientului, de norii viselor şi de posibil.

3. Pericolele limbajului

Totuşi, limbajul, fixînd gîndirea, riscă să o imobilizeze. Cum o spune Louis Lavelle, „dacă gîndirea fără vorbire nu este decît un posibil lipsit de realitate, se întîmplă ca vorbirea să subziste singură asemeni unui trup părăsit de sufletul său". Mulţi cred că gîndesc în vreme ce nu fac decît să vorbească. Au fost denunţate adesea pericolele verbalismului, ale psitacismului (de la latinescul *psittacus*, papagalul, animalul care reproduce sunetele fără să înţeleagă sensul lor).

Să nu ne încredem deci în ideile care se exprimă cu prea mare uşurinţă, care intră fără efort în tiparul limbajului tradiţional. Marii stilişti sînt adesea gînditori superficiali, în timp ce filozofi atît de importanţi precum Kant sau Maine de Biran sînt uneori scriitori stîngaci. Aceasta pentru că, în cazul lor, cum remarca Egger, există o distanţă considerabilă „între limbajul uzual şi rolul nou pe care acesta

este chemat să-l îndeplinească, între oferta limbajului şi cererea gîndirii."[41] Marii filozofi care reînnoiesc spiritul secolului lor se străduiesc din răsputeri să nu rămînă prizonieri ai limbajului acelui secol.

Descartes şi Spinoza depăşesc gîndirea scolastică, dar îi păstrează cuvintele (substanţă, accident, atribut, realitate formală sau excepţională a ideilor etc.). Maine de Biran care, în secolul al XIX-lea, reînvie spiritualismul, nu are la dispoziţia sa decît „instrumentul lingvistic" al adversarilor săi empirişti, scientişti, „ideologi". El îşi ia riscul de a întemeia o filozofie a spiritului şi libertăţii în limbajul „senzualistului" Condillac. Henri Gouhier îl compară cu „Cristofor Columb care caută America pe hărţile predecesorilor săi".[42]

Inadecvarea limbajului pentru exprimarea experienţei intime

Bergson a mers foarte departe în critica limbajului. Gîndirea, consideră el, este incomensurabilă cu limbajul. Gîndirea este un curent continuu care se desfăşoară în **durată**, în vreme ce limbajul este calchiat după **spaţiu**. Cuvintele sînt distincte şi separate unele de altele precum obiectele în spaţiu. Ele sînt instrumente fidele pentru a exprima lumea exterioară şi a răspunde cerinţelor inteligenţei tehnice care divide, abstrage şi măsoară necontenit. Dar viaţa mea lăuntrică, ale cărei stări succesive, în fluxul duratei, se contopesc asemeni culorilor unui asfinţit, este în chip necesar trădată de limbajul care pretinde a o exprima. Pentru că este abstract şi general, cuvîntul îmi permite să exprim o întreagă clasă de obiecte, dar nu poate traduce momentele singulare, incomparabile ale vieţii mele interioare. „Este universal, spunea Paul Valéry, doar ceea ce este îndeajuns de grosolan pentru aceasta." În acelaşi sens Bergson spune: „Cuvîntul brutal care înmagazinează ceea ce este comun şi deci impersonal în impresiile umanităţii striveşte (...) impresiile delicate (...) ale conştiinţei noastre individuale. Numai ideile care ne aparţin cel mai puţin pot fi exprimate în mod adecvat prin cuvinte."

Să considerăm, pe de altă parte, ontologia lui Aristotel. Nu este ea exemplul unei gîndiri care se înşală asupra limbajului său? Distincţia filozofică a substanţelor şi predicatelor este aici direct inspirată de distincţia gramaticală a subiectului şi atributului. Pretinsele categorii ale existenţei (substanţă, cantitate, calitate, relaţie, loc, timp, situaţie, posesie, acţiune şi pasiune) nu sînt decît categorii ale gramaticii (substantiv, adjectiv numeral sau calitativ, comparativ, adverb de loc, de timp, participiu trecut, adjectiv posesiv, diateză activă sau pasivă a verbului). Dacă spun „cerul este albastru", acest mod de a vorbi banal şi nevinovat riscă să acrediteze o ontologie naivă a substanţelor şi atributelor. Aristotel, spune pe bună dreptate Brunschvicg, „erijează în mod inconştient particularităţile limbajului

[41] V. Egger, *La Parole intérieure* (1881), p. 234.

[42] H. Gouhier, *Oeuvres choisies de Maine de Biran*, Introducere, pp. 21–22, Aubier.

său în condiţii necesare şi universale ale gîndirii.... Universul discursului conferă iluziei o realitate metafizică".

Dar dacă orice limbaj este înşelător, dacă, aşa cum pretinde Schiller, „atunci cînd sufletul spune Ah!... deja cel care vorbeşte nu mai este sufletul", filozoful preocupat de adevăr ar trebui oare să reclame tăcerea şi să se condamne pe sine la tăcere? A refuza trădarea gîndirii înseamnă în acelaşi timp a refuza s-o întrupezi. Bergson a scris cărţi, nu s-a oprit la o comuniune mută cu durata pură! Numai că el s-a străduit să inventeze un limbaj adecvat naturii a ceea ce exprimă. El încearcă să substituie limbajului scientist un limbaj poetic care, prin intermediul unor imagini şi metafore, sugerează curentul vieţii fără să-l desfigureze. De asemenea, nu am de ales doar între a spune „Cerul este albastru" şi a tăcea. Pot vorbi despre cer în limbajul poeziei — sau în cel al fizicii matematice.

Oricum, constatăm aici ambiguitatea fundamentală a limbajului care este în acelaşi timp, pentru gîndire, instrument necesar şi obstacol posibil. Pitagora este unul dintre cei care au contribuit la crearea limbii admirabile a matematicienilor. După care a început să adore ca pe nişte zei purele simboluri operatorii, înstrăinînd activitatea operatorie a matematicienilor într-o mistică superstiţioasă a numerelor! Spiritul nu există în afara operelor sale; dar el riscă să se înstrăineze în ele în orice moment.

IDEILE ESENȚIALE

Limbajul este aptitudinea de a inventa și utiliza în mod intenționat semne în scopuri de comunicare.

În anii 1910 Saussure a insistat asupra caracterului arbitrar al semnului lingvistic: între *semnificat* (ideea) și *semnificant* (sunetele emise) nu există decît un raport convențional (pentru că aceleași obiecte sînt desemnate diferit în diversele limbi). O limbă este astfel un sistem de elemente semnificante. Care sînt aceste elemente? La prima vedere, cuvintele deosebite, dar ducînd mai departe analiza se ajunge la cele mai mici elemente sonore distincte, *fonemele*. „Îți dau mîine" are cu totul alt sens decît „Îți dau pîine". Un simplu fonem *(m* sau *p)* schimbă sensul în mod radical. Această diferență esențială și minusculă este *pertinentă*. Filozoful poate face aici două remarci esențiale asupra limbajului omenesc.

1) „Dansurile" pe care le descriu albinele pentru a indica surse de hrană nu sînt un limbaj în sensul strict al cuvîntului: sînt semnale ereditare și nu inventate nici învățate; sînt mesaje care nu se lasă analizate în elemente (precum cuvintele și fonemele noastre) și în consecință nu se pot combina în informații complexe și noi ca în cazul limbajului omenesc.

2) Esențial în limbajul omenesc este faptul că, plecînd de la regulile sintactice, de la cîteva mii de cuvinte și de la vreo douăzeci de foneme, oamenii pot în orice moment să facă fraze noi sau să înțeleagă discursuri pe care le aud pentru prima dată. Regăsind o idee îndrăgită de Descartes, Chomsky insistă, în zilele noastre, asupra acestui aspect inventiv și creator al limbajului care pune în evidență rațiunea și libertatea omului. Limbajul omenesc este deci inseparabil de gîndire. Simpla frază: „îmi caut cuvintele" indică o anumită transcendență a gîndirii — a Eului căutător — în raport cu această unealtă care este limbajul. Așa se face că majoritatea bolilor limbajului, afaziile, nu se exprimă numai prin neputința de a dispune de cutare sau cutare categorie de cuvinte, dar și printr-o alterare totdeauna prezentă a „funcției simbolice" în general.

LECTURI

PLATON, *Cratylos*, în *Opere*, III, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.
ROUSSEAU, J. J., *Essai sur l'origine des langues*, Hatier.
DE SAUSSURE, F., *Cours de linguistique générale*, Payot.
BENVENISTE, É., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard.
MARTINET, A., *Elemente de lingvistică generală*, trad. rom., Editura Științifică, București, 1970.
BARTHES, R., *Gradul zero al scriiturii*, trad. rom. în *Romanul scriiturii*, Univers, București, 1987.
CHOMSKY, N., *Language and Mind* (Limbajul și gîndirea), Harcourt, New York, 1968.
MOUNIN, G., *Clefs pour la linguistique*, Seghers.
DERRIDA, J., *L'écriture et la difference*, Éd. du Seuil.
JAKOBSON, R., *Șase lecții despre sunet și sens*(trad. franceză, Éd. de Minuit.)

TEXT COMENTAT

Limbajul, privilegiul omului

„Cu excepţia cuvintelor, sau a altor semne făcute în legătură cu subiecte care se prezintă, fără să se raporteze la nici o pasiune, nici una dintre acţiunile noastre exterioare nu îi poate asigura pe cei care le examinează de faptul că trupul nostru nu este numai o maşină care se mişcă de la sine, ci există în el şi un suflet care are gînduri. Spun „cuvinte sau alte semne" pentru că muţii se folosesc de semne la fel cum noi ne folosim de voce; şi spun că aceste semne sînt „în legătură cu", pentru a exclude vorbirea papagalilor, fără a o exclude pe aceea a nebunilor, care continuă să fie în legătură cu subiecte care se prezintă, deşi ea nu urmează raţiunea; şi adaug că aceste cuvinte sau semne nu trebuie să se raporteze la nici o pasiune, pentru a exclude nu numai strigătele de bucurie sau de tristeţe, şi altele asemănătoare, dar şi tot ce poate fi însuşit în mod artificial de către animale; căci dacă o coţofană este învăţată să spună „bună ziua" stăpînei sale, cînd o vede sosind, acest lucru nu este posibil decînd făcînd ca proferarea acestei expresii să devină agitaţia uneia din pasiunile sale: anume o agitaţie a speranţei că are ce mînca, dacă am obişnuit-o să-i dăm niscaiva dulciuri, ori de cîte ori o spune (...). Vorbirea astfel definită nu convine decît omului, ceea ce mi se pare cu totul remarcabil. Căci deşi Montaigne şi Charron au spus că există o mai mare diferenţă între oameni decît între om şi animal, nu s-a descoperit totuşi niciodată un animal atît de perfect încît să se fi folosit de vreun semn pentru a face ca alte animale să înţeleagă ceva care să nu se raporteze la pasiunile sale; şi nu există om atît de imperfect încît să nu se folosească de semne; aşa se face că surzii şi muţii inventează semne speciale prin care îşi exprimă *gîndurile*. Aceasta constituie, mi se pare, un argument foarte puternic pentru a dovedi că animalele nu vorbesc ca noi întrucît sînt lipsite de orice gîndire, iar nu pentru că le lipsesc organele (...), Ştiu că animalele fac multe lucruri mai bine decît noi, dar nu mă mir aşa ceva; căci chiar aceasta serveşte la a dovedi că ele acţionează în mod natural şi graţie unor resorturi, asemeni unui orologiu, care indică mult mai bine timpul decît ne-o spune judecata noastră. Nu încape îndoială că, atunci cînd rîndunelele se întorc primăvara, acţionează ca nişte orologii..."

(Descartes, *Scrisoarea din 23 noiembrie 1646 către marchizul de Newcastle.*)

COMENTARIU

a) Problemele tratate în acest text

Acest text reia, într-o formă mai concentrată, ceea ce spusese Descartes despre limbaj în a cincea parte din *Discurs despre metodă*. El ne dă prilejul de a preciza natura limbajului în concepţia lui Descartes, de a reaminti cum realitatea limbajului permite filozofului să admită existenţa altor suflete decît al său, de a-l deosebi în mod radical pe om de toate animalele, de a respinge prelungirea tezei animalului-maşină prin aceea a unui om-maşină (care va fi în secolul al XVII-lea teza lui La Mettrie), limbajul, privilegiul omului, fiind tocmai semnul după care recunoaştem că sîntem o substanţă vorbitoare şi nu doar un automat.

b) Explicarea detaliată a textului

„Cu excepția cuvintelor (...) nici una dintre acțiunile noastre exterioare nu (ne) poate asigura (...) că există în corpul nostru un suflet care are gînduri...“

În *Meditația a doua*, filozoful pune stăpînire, în chiar actul îndoielii, pe evidența propriei sale existențe ca substanță gînditoare. Dar ce îmi dovedește că există și alte suflete decît al meu? „Ce văd eu de la această fereastră în afară de niște pălării și niște paltoane, care pot foarte bine să acopere doar spectre sau oameni simulați care nu se mișcă decît sub impulsurile unor resorturi? Dar eu judec că am de-a face cu oameni adevărați.“ Într-adevăr, actele efectuate de aceste trupuri îmbrăcate ar putea fi produse de resorturile unui automat (o mașină care se mișcă de la sine). Însăși complexitatea acestor acte ar putea fi explicată prin înlănțuiri de reflexe, după schema stimul-reacție repetată indefinit. Dar n-am putea imagina o mașină care vorbește, înțelegînd prin aceasta nu o mașină care emite sunete, ci una care dispune în mod deliberat de semne în configurații mereu noi pentru a răspunde la situații noi.

Descartes insistase asupra acestui punct în partea a cincea a *Discursului despre metodă*: „Mașinile nu ar putea niciodată să facă uz de cuvinte, nici de alte semne, așa cum facem noi cînd comunicăm altora gîndurile noastre; căci se poate ușor concepe o mașină astfel construită încît să pronunțe cuvinte, unele chiar în legătură cu acțiuni corporale care vor produce schimbări în organele sale, de exemplu dacă am atinge-o într-un anumit punct ea să întrebe ce am vrut să-i spunem, dacă am atinge-o într-un alt punct să strige că o doare și alte lucruri asemănătoare; dar aceasta nu va putea să combine astfel cuvintele pentru a răspunde cu sens la tot ce se vorbește în prezența sa“. O mașină dinainte programată poate răspunde la un stimul dat printr-o reacție determinată. Dar numai limbajul omenesc poate inventa o nouă înlănțuire de cuvinte adaptată unei situații noi. Corpul care vorbește este deci locuit de un suflet, de o rațiune care este „un instrument universal care poate fi folosit în toate împrejurările“, în timp ce organele mecanice „au nevoie de anumite configurații particulare pentru fiecare acțiune particulară“.

Guéraud de Cordemoy, discipol al lui Descartes, va dezvolta această temă cartezian în *Discurs fizic despre vorbire* (1666): nici o explicație mecanică nu poate da socoteală de coerența unui discurs adaptat la o situație inedită. Tocmai această putere de a inova constituie dovada irecuzabilă a naturii nemecanice a limbajului: „Cuvintele pe care le aud pronunțate de trupuri alcătuite ca și al meu nu au aproape niciodată aceeași succesiune... A vorbi nu înseamnă a repeta aceleași cuvinte care ți-au izbit urechea, ci... înseamnă a pronunța alte cuvinte în legătură cu acestea.“ Putem deci trage concluzia că limbajul este „singurul semn sigur al unei gîndiri latente în corp“ (Descartes, *Scrisoarea din 5 februarie 1649 către Morus*).

„Spun cuvinte sau alte semne pentru că muții se folosesc de semne.“

Limbajul nu este facultatea de a emite sunete, ci de a face ca semne (oarecare) să corespundă unor gînduri. Descartes o spusese în *Discursul despre metodă*: „Coțofanele și papagalii pot rosti cuvinte, la fel ca noi, fără să poată totuși vorbi ca noi, adică dovedind că gîndesc ceea ce spun; în timp ce oamenii, care fiind surzi și muți sînt privați de organele care servesc celorlalți pentru a vorbi, obișnuiesc să inventeze ei înșiși cîteva semne prin care se fac înțeleși.“ Vorbirea omenească nu este decît utilizarea inteligentă, cu titlu de semne, a sunetelor emise de organele vocale. Și există alte semne posibile decît sunetele vocii. Ca să citățm un caz limită, și mai probant decît exemplul cartezian al surdo-mutului, să reamintim că Helen Keller, surdă, mută și oarbă, s-a putut iniția în limbaj

transformînd în semne date exclusiv tactile. I se punea mîna sub robinet desenînd pe cealaltă mînă cu un ac literele care compun cuvîntul *water*. Atunci cînd a înţeles că există un raport de natură simbolică între cele două impresii, aceea a apei şi aceea a acului care o înţeapă după o anumită formă, ea stăpînea secretul limbajului. Limbajul este o activitate simbolică, artificială a inteligenţei care se poate exercita prin organe oarecare. Notăm că laringele, vălul palatului, limba nu sînt ele însele decît „organe de împrumut" ale limbajului, după cum spune doctorul Ombredane, pentru că sînt mai întîi organe de respiraţie şi de alimentaţie şi se menţin ca atare atunci cînd vorbirea s-a constituit.

„(...) fără a exclude vorbirea nebunilor, deşi ea nu urmează raţiunea."

Vorbirea papagalilor — care nu e inspirată de nici o gîndire— nu este un limbaj. Dar vorbirea oamenilor nebuni trebuie considerată un limbaj veritabil, „deşi ea nu urmează raţiunea", spune explicit Descartes. El remarcase deja acest lucru în *Discurs despre metodă*: „Este remarcabil că nu există oameni oricît de năuci şi stupizi fără a-i excepta chiar pe demenţi, care să nu fie capabili să rînduiască laolaltă diverse cuvinte." O va repeta în scrisoarea către Morus. Toţi oamenii „se folosesc de limbaj, chiar şi cei care sînt stupizi şi lipsiţi de spirit". Există aici o problemă delicată: dacă limbajul este pecetea raţiunii şi, prin aceasta, „adevărata diferenţă între oameni şi animale" (scrisoarea către Morus), de ce cuvintele nebunilor sînt considerate un limbaj veritabil? Trebuie oare să gîndim împreună cu Chomsky *(Lingvistica carteziană)* că „accentul este pus mai mult pe aspectul creator al utilizării limbajului" decît pe aspectul său raţional; trebuie să gîndim că „distincţia fundamentală care separă limbajul omenesc de sistemele de comunicare animale, pur funcţionale şi puse în mişcare de către stimuli", este tocmai această putere de inovaţie, de creativitate, ale cărei urme se păstrează şi la nebuni? Noi credem că insistenţa cu care vorbeşte Descartes despre limbajul oamenilor„năuci" sau „demenţi" se explică prin aceea că el vrea în primul rînd să stabilească între om şi animal o diferenţă de **natură** şi nu o diferenţă de grad. *Discursul despre metodă* precizase bine acest lucru: nu trebuie să spunem că animalele „au mai puţină raţiune decît omul, ci că ele sînt complet lipsite de raţiune". Animalul cel mai inteligent nu se ridică la nivelul limbajului, în timp ce omul cel mai prost sau cel mai nebun continuă să vorbească. Fărîma de raţiune care rămîne în el este suficientă pentru a-l deosebi în mod radical de animalul cel mai evoluat. Nebunul sau idiotul nu sînt animale, sînt fiinţe raţionale mutilate. În acest sens, exemplul omului nebun — şi care vorbeşte — este cazul limită care justifică teza carteziană a limbajului considerat ca un privilegiu al animalului care raţionează. Limbajul rămîne semnul specific al raţiunii tocmai pentru că, spune *Discursul*, „este nevoie de foarte puţin pentru a şti să vorbeşti". Între animale, dintre care nici unul nu vorbeşte, şi oamenii, care toţi vorbesc, există o diferenţă radicală.

„Deşi Montaigne şi Charron au spus că există o mai mare diferenţă între oameni decît între om şi animal."

Punctul de vedere cartezian se situează între două teze extreme: una care va fi în secolul al XVII-lea cea a materialismului mecanist (La Mettrie va considera că însuşi omul este o maşină mai complicată dar asemănătoare animalului: „Omul se află în acelaşi raport cu maimuţa ca pendulul planetar al lui Huyghens cu ceasul lui Julien le Roy"). Cealaltă era teza lui Montaigne, din secolul al XVI-lea, expusă în *Essais* şi mai ales în „Apologia lui Raimond Sebond" (cartea a II-a, cap. XII). După Montaigne, animalul posedă o inteligenţă asemănătoare inteligenţei umane.

Ingeniozitatea comportamentului albinelor, sau al vulpii, implică o gîndire:

„Unor efecte asemănătoare le corespund facultăți asemănătoare." Montaigne în secolul al XVI-lea, La Mettrie în secolul al XVII-lea apropie și unul, și celălalt omul de animal, Montaigne spunînd că animalul este inteligent ca noi, La Mettrie spunînd că omul, asemeni animalului, nu este decît un automat. Descartes stabilește o barieră între comportamentul animal absolut automat și comportamentul uman în care se citește transcendența rațiunii și voinței.

Limbajul omenesc este independent de **orice pasiune**. Descartes subliniază aici specificul vorbirii omenești care nu este un strigăt spontan (toate animalele își exprimă nevoile prin strigăte diferențiate), nici răspunsul automat la un semnal condiționat, legat de vreo nevoie prin învățare. Descartes arată că există o diferență radicală între **a înțelege** un cuvînt și **a reacționa** la un semnal condiționat. Cu mult înainte de Pavlov, el a stabilit principiul reflexului condiționat. O cotofană răspunde la numele său, dacă acest nume este asociat în mod regulat cu hrana sa. La fel el îi scria lui Mersenne că „dacă ai însoțit repetat lovirea unui cîine și un sunet de vioară", cîinele va învăța repede s-o ia la goană „îndată ce aude acea muzică". Nu există aici decît automatism și nici urmă de gîndire și judecată. Limbajul omenesc este mult mai mult decît expresia directă sau indirectă a unei nevoi. El este intenția de a semnifica o gîndire. Haldane scrie, într-un spirit foarte cartezian: „Atunci cînd copilul spune mamei sale: *mi-e foame*, sau *vreau să dorm*, el rămîne aproape de animal. Dar cînd spune: *iată ce am făcut în această dimineață* el începe să fie om".

„(...) Știu că animalele fac multe lucruri mai bine decît noi."

Marca inteligenței umane este capacitatea de a inova, de a inventa semne și de a inventa permanent noi grupări de semne pentru a exprima gînduri inedite. Marca rațiunii este inovația și nu adaptarea perfectă a comportamentului la situații deja definite. Căci o mașină (de exemplu un orologiu) este mai precisă și mai perfectă decît omul, în cadrul activității bine definite pentru care a fost concepută. Perfecțiunea instinctului animal (admirabil adaptat, dar incapabil de inovații importante) este chiar semnul naturii sale mecanice. Așa se face că pentru Descartes comportamentul migrator al rîndunelelor nu este un semn de inteligență ci un mecanism de orologerie. Știm astăzi că variațiile luminozității (după anotimpuri și durata zilei) sînt cele care acționează asupra hipofizei păsărilor și declanșează migrațiile.

c) Concluzii

Teza carteziană a interesat puțin pe lingviștii din secolul al XIX-lea și începutul secolului XX. A explica limbajul omenesc prin transcendența gîndirii însemna, pentru ei, a adopta o poziție metafizică. Pe cît de fecundă sub raport științific era teza animalului-mașină, pe atît de sterilă în plan științific era teza omului nemecanic, care exclude orice abordare pozitivă a faptelor. Azi, marele lingvist Noam Chomsky a revenit asupra acestei prejudecăți și semnalează interesul „lingvisticii carteziene". Chomsky și-a pus problema traducerii automate. Dacă fiecare limbă nu este decît un sistem mecanic de semne a căror întrebuințare se supune unor reguli fixe, o mașină ar trebui să poată traduce o limbă în alta. Dar întreprinderea s-a izbit de marea varietate a structurilor sintactice din diversele limbi. Împotriva mecanismului simplist al unui Bloomfield, Chomsky revine, se pare, la o anumită recunoaștere a transcendenței gîndirii asupra limbajului sau, cum spune el, a „raporturilor semantice" asupra „structurilor sintactice". Dacă există proprietăți comune tuturor limbilor, „universalii", acest lucru se datorează existenței unei rațiuni universale, unei gîndiri care însuflețește întrebuințarea semnelor și transformările discursului. Unitatea „profundă" a tuturor limbilor de-a lungul extraordinarei lor diversități ar fi unitatea unei rațiuni „înnăscute" la toți oamenii. Asemenea concepții readuc raționalismul cartezian la ordinea zilei.

SUBIECTE DE REFLECȚIE ȘI DEZBATERE

- A vorbi este contrariul lui a acționa?
- Limbajul ne trădează?
- De ce se vorbește?
- Limbajul folosește vorbirii sau gîndirii?
- Tăcerea nu spune nimic?
- Poate limbajul singur să garanteze comunicarea între oameni?
- Poate fi cunoscută o societate a cărei limbă nu o cunoaștem?
- Există ceva pe care limbajul să nu-l poată rosti?
- Desprindeți importanța filozofică a textului care urmează pe baza analizei sale sistematice:

„Noi nu vedem lucrurile înseși; ne mărginim cel mai adesea să citim etichetele lipite pe ele. Această înclinație, născută din necesitate, s-a accentuat și mai mult sub influența limbajului. Căci cuvintele (cu excepția numelor proprii) desemnează genuri. Cuvîntul care nu reține decît funcția cea mai comună și aspectul cel mai banal al lucrului, se insinuează între lucru și noi, și va ascunde privirilor noastre forma sa dacă aceasta nu era deja disimulată în spatele nevoilor care au creat cuvîntul însuși. Și nu numai obiectele exterioare dar și propriile noastre stări sufletești ne scapă în ce au ele intim, personal, trăit în chip original. Cînd resimțim iubire sau ură, cînd ne simțim bucuroși sau triști, ajunge oare la conștiința noastră sentimentul însuși cu miile lui de nuanțe și rezonanțe profunde care fac din el ceva cu desăvîrșire al nostru? Am fi atunci cu toții poeți, romancieri, muzicieni." **(Bergson)**

CAPITOLUL 7

Logica şi matematica

Raţionamentul este un procedeu folosit pentru a justifica o propoziţie, adică o afirmaţie reprezentată prin expresia ei verbală.

A justifica o propoziţie înseamnă a o pune în legătură cu alte propoziţii deja admise, a o *deduce* din acestea. Logica este „ştiinţa probării" (John Stuart Mill), disciplina care stabileşte regulile raţionamentului corect, este „arta de a ne conduce bine raţiunea", cum spune prima faţă a *Logicii* de la Port Royal. Sau, şi mai simplu, „logica este morala gîndirii" (Rickert).

1. Gîndire discursivă şi gîndire intuitivă. Logica formală

Caracteristica esenţială a raţionamentului logic este **forma** sa, adică modul în care propoziţiile se leagă între ele. **Conţinutul** fiecărei propoziţii în parte este îndeobşte cunoscut prin intuiţie.

Sesizăm aici distincţia esenţială dintre **intuiţie şi raţionament**. Intuiţia este o cunoaştere directă şi deci, după cum spune Pascal, „fără reguli". Raţionamentul e un procedeu de justificare indirect şi ca atare supus regulilor logicii.

a) Intuiţie şi raţionament

Intuiţia este, după Kant, „o cunoaştere ce se raportează *în chip imediat* la obiecte". De exemplu, intuiţia sensibilă este cunoaşterea imediată pe care mi-o dau organele de simţ: simt că este cald, că mapa de birou pe care scriu este roşie etc. Intuiţia este o **viziune** (în latină, *tueri* înseamnă „a vedea"). Bergson spune că eul se cunoaşte prin intuiţie, adică fără intermediar.

Încă Pascal caracteriza spiritul de finețe ca fiind o cunoaştere intuitivă, atunci cînd scria că „lucrul trebuie văzut deodată cu o singură privire şi nu înaintînd prin raţionament".

Într-adevăr, raţionamentul se deosebeşte de intuiţie prin aceea că necesită tocmai acele demersuri, ocolişuri, **medieri** pe care intuiţia le exclude.

Să considerăm, bunăoară, **raţionamentul silogistic**, analizat de Aristotel încă în secolul IV a.Chr.[1] Un silogism se compune din trei propoziţii, de exemplu:

Premise { **Majoră**: Toţi oamenii sînt muritori.
Minoră: Socrate e om.

Concluzie: Deci, Socrate e muritor.

Raţionamentul, spre deosebire de intuiţie, procedează prin **mediere**. El ajunge la o concluzie după parcurgerea unui întreg lanţ de raţiuni. Pentru a trece de la propoziţia „Toţi oamenii sînt muritori" la propoziţia „Socrate e muritor", am nevoie de o propoziţie intermediară: „Socrate e om."

b) Concept şi silogism

În timp ce intuiţia ne dezvăluie realităţi singulare, fiinţe concrete, raţionamentul circulă prin concepte, prin idei abstracte şi generale. Socrate e un individ concret, pe cînd omul în general, muritorul în general *sînt* **concepte**. Un concept se caracterizează deopotrivă prin **comprehensiune** (mulţimea caracterelor ce-l definesc) şi prin **extensiune** (mulţimea indivizilor la care se aplică). Extensiunea şi comprehensiunea variază în sens invers. Astfel, ideea de om are o comprehensiune mai bogată decît ideea de muritor (pe lîngă caracterele generale ale muritorului, omul are caractere specifice, proprii speciei sale; eu aş spune, de exemplu, că omul e un muritor înzestrat cu raţiune). Prin chiar acest fapt, ideea de om are o extensiune mai mică decît ideea de muritor (numărul oamenilor e mai mic decît cel al muritorilor).

Tocmai această posibilitate de ierarhizare a conceptelor e cea care permite silogismul. Întrucît oamenii fac parte din **clasa** muritorilor, Socrate, care aparţine clasei oamenilor, aparţine, în consecinţă, şi clasei muritorilor.[2]

Silogismul se bazează pe incluziuni între clase, pentru care matematicianul Euler din secolul al XVIII-lea a imaginat reprezentarea prin cercuri ce se cuprind unele pe altele.

[1] Logica este o tehnică a discursului corect. Lucrul acesta îl avea în vedere Aristotel atunci cînd a pus titlul de *organon* (instrument) tratatului său de logică formală care a cunoscut un succes enorm în Evul Mediu şi a dominat întreaga scolastică. S-a remarcat adesea că nu-i de mirare că ştiinţa *logos*-ului (în greacă, „gîndire" şi deopotrivă „limbaj") a apărut în Grecia, ţară de vorbăreţi, unde importanţa schimburilor comerciale şi moravurile politice democratice creau nevoia unei tehnici a discursului convingător.

[2] În acest silogism, „muritori", care are extensiunea maximă, este termenul major, „Socrate" este termenul minor, iar „oameni" termenul mediu. Acesta din urmă este tocmai *mediatorul* care face posibil raţionamentul silogistic.

c) Logică şi limbaj

Dat fiind că operează cu concepte, raţionamentul are nevoie de **limbaj**. Despre raţionament se spune că reprezintă o **cunoaştere discursivă**. Acest termen evocă nu doar medierile şi mersul raţionamentului *(dis-currere)*, ci şi rolul fundamental al limbajului (nu există concepte fără cuvinte). **Raţionamentul, bazat pe limbaj, este comunicabil, pe cînd intuiţia, aplicîndu-se unei realităţi singulare, este inefabilă**: „Ea coincide cu obiectul, spunea Bergson, în ceea ce are unic şi, ca atare, inexprimabil". Pot să ţin o lecţie de optică unui orb din naştere, să-l fac să raţioneze pornind de la definiţiile şi de la relatările matematice enunţate în această ştiinţă. Nu-l pot face însă să aibă intuiţia culorii pe care o am eu. Cuvintele nu pot să traducă această experienţă particulară. Pentru a-şi da seama ce simt eu atunci cînd spun „Acest obiect este roşu", ar trebui ca el însuşi să fie văzător, să poată avea experienţa acestei culori. Intuiţia este, aşadar, inexprimabilă pentru că e singulară şi concretă. Raţionamentul apelează la limbaj pentru că poartă asupra unor relaţii abstracte şi generale. Eu nu voi şti niciodată dacă vedeţi culoarea roşie la fel ca mine. Tot ce ştiu este că (dacă nu cumva aveţi daltonism!) puneţi cuvîntul „roşu" în corespondenţă cu aceleaşi obiecte ca şi mine. Intuiţiile noastre rămîn riguros solitare, dar ne putem înţelege între noi asupra cuvintelor, a simbolurilor şi putem raţiona pornind de la ele.

d) Logică şi formalism

Raţionamentul este **formal** în timp ce intuiţia poartă asupra unui **conţinut**. Să considerăm silogismul următor:

Toţi oamenii sînt blonzi.
Or, eu sînt om.
Deci, eu sînt blond.

Veţi zice numaidecît că acest silogism e fals. Într-adevăr, intuiţia îmi arată imediat că majora e falsă, iar în ce mă priveşte pe mine, este falsă şi concluzia. Trebuie totuşi să ne înţelegem cu privire la ce înseamnă cuvîntul „fals". Aici majora este **falsă din punct de vedere material**, adică nu este în acord cu realitatea aşa cum mi-o dezvăluie intuiţia. Silogismul dat este însă **corect din punct de vedere formal**. Pentru a ne da seama de acest lucru, este de-ajuns să prezentăm cele două **premise**, *majora* şi *minora*, sub un enunţ ipotetic. **Dacă** toţi oamenii sînt blonzi şi eu sînt om, **atunci** eu sînt blond (aparţinînd clasei oamenilor, aş aparţine totodată clasei blonzilor). Logica formală nu se preocupă decît de rigoarea raţionamentului, de corectitudinea **formei** sale.

Un silogism de forma:

Toţi *x* sînt *y*
Or, *a* este *x*
Deci, *a* este y.

este corect. Într-adevăr, eu raţionez pornind de la definiţii puse **a priori** (eu decid *a priori* că toţi *x* sînt *y*) şi nu mă preocup de realitatea materială, dezvăluită de intuiţie.

Să considerăm acum următorul silogism:

Toţi oamenii sînt vertebrate.
Or, eu sînt vertebrat.
Deci, eu sînt om.

Silogismul de figura a doua

Veţi înclina să spuneţi că acest silogism e adevărat pentru că cele trei propoziţii sînt conforme cu intuiţia ce o aveţi despre realitate. Atenţie, însă! **Acest silogism este fals, incorect din punct de vedere logic**. Cuvîntul **deci** este folosit în el în mod abuziv. Că este aşa, ne dăm seama imediat pe un alt exemplu:

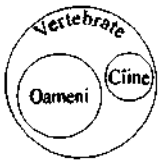
Toţi oamenii sînt vertebrate.
Or, cîinele meu Grivei este vertebrat.
Deci, cîinele meu Grivei este om!

Falsitatea materială a concluziei nu se datorează aici falsităţii materiale a premiselor (căci ambele premise sînt material exacte). Ea se datorează unei incorectitudini formale, unei greşeli în raţionament. Priviţi lucrurile mai îndeaproape. Silogismul examinat puţin mai înainte (toţi ***oamenii*** *sînt muritori, Socrate e* ***om***, deci Socrate e muritor) spunem că este de figura întîi pentru că subiectul majorei este atribut în minoră. În schimb, silogismul de forma: Toţi oamenii sînt **vertebrate,** or cîinele meu Grivei este **vertebrat**, deci el este om, e un silogism de **figura a doua** pentru că majora şi minora au acelaşi atribut.[3] În acest caz, nu pot să conchid nimic.

[3] Logica clasică distinge patru figuri ale silogismului în funcţie de rolul pe care-l joacă termenul mediu în premise. El poate fi subiect în majoră şi atribut în minoră (figura întîi), poate fi atribut în ambele premise (figura a 2-a), subiect în ambele premise (figura a 3-a), sau atribut în majoră şi subiect în minoră (figura a 4-a).

Pe de altă parte, logicienii disting propoziţiile după **cantitatea** lor: **universale**, cînd atributul este enunţat despre întreaga extensiune a subiectului (de ex., toate pisicile sînt feline, toţi politehniştii sînt inteligenţi); **particulare**, cînd atributul este enunţat doar despre o parte a extensiunii subiectului (unii oameni sînt cinstiţi); şi după **calitate**: o propoziţie poate fi **afirmativă** (d-l Dupont este inteligent) sau **negativă** (d-l Dupont nu este inteligent).

Despre două propoziţii se spune că-şi sînt **contradictorii** cînd diferă deopotrivă prin cantitate şi prin calitate (de exemplu, propoziţiile: Toţi oamenii sînt cinstiţi şi Unii oameni nu sînt cinstiţi); despre două propoziţii se spune că sînt **contrare** dacă sînt ambele universale dar diferă după calitate (Toţi oamenii sînt cinstiţi şi Nici un om nu e cinstit). Din două propoziţii contradictorii, dacă una e adevărată, cealaltă e falsă, şi dacă una e falsă, cealaltă e adevărată. Din două propoziţii contrare, dacă una e adevărată, cealaltă e falsă, iar dacă una e falsă cealaltă nu este în mod necesar adevărată. Dacă e fals să spunem că toţi oamenii sînt cinstiţi nu e neapărat adevărat să spunem că nici un om nu e cinstit.



Dacă toţi oamenii sînt vertebrate şi dacă un anumit *x* este vertebrat, nu pot să conchid nimic, pentru că oamenii nu sînt singurele vertebrate. Ei aparţin, după cum spune majora, clasei vertebratelor, dar această clasă are o extensiune mai mare decît mulţimea oamenilor. Veţi înţelege uşor situaţia reprezentînd prin cercuri, ca mai înainte, extensiunile conceptelor utilizate.

Silogismul de figura a doua nu va fi concludent decît dacă o premisă este negativă:

Toţi oamenii sînt vertebrate.
Or, albinele nu sînt vertebrate.
Deci, albinele nu sînt oameni.

Silogistica îşi propune drept scop tocmai enunţarea regulilor gîndirii formale. Pentru a raţiona corect, mi-e de-ajuns să aplic regulile (de exemplu, ori de cîte ori majora şi minora au acelaşi atribut, nu pot trage o concluzie decît dacă una din ele este negativă). Raţionamentul poate deveni, deci, un automatism.

2. Declinul logicii lui Aristotel şi ştiinţa modernă

Începînd din secolul al XVI-lea, logica formală aristotelică, silogistica, suferă o gravă discreditare.

Acest declin al ei corespunde remarcabilului avînt pe care l-au cunoscut în Renaştere matematicile şi fizica. Prin metodele lor proprii, ştiinţele ajung la propoziţii obiective, asupra cărora cad de acord spiritele competente. Se afirmă norme noi privitoare la adevăr. Încă din secolul al XVI-lea, Bacon observă că „dacă în fizică, unde e vorba de a supune natura prin acţiuni şi nu de a înlănţui un adversar prin argumente, rămînem la silogism, adevărul ne va scăpa printre degete, deoarece fineţea discursului nu poate să egaleze niciodată pe cea a operaţiilor naturii". În timp ce Bacon în al său *Novum Organum*, Noua sa Logică, se străduieşte să expliciteze regulile metodei experi-

---

Logicienii disting teoretic 19 **moduri** ale silogismului (dintre care 14 concludente), date de cantitatea şi calitatea propoziţiilor din care sînt alcătuite. Ei desemnează propoziţiile universale afirmative prin litera A, universalele negative prin E, particularele afirmative prin I, iar particularele negative prin O. Silogismul: Toate pisicile sînt feline, iar Minet e o pisică, deci Minet e o felină este format din trei universale afirmative, fiind un silogism în bArbArA. Silogismul: Toţi politehniştii sînt inteligenţi, or d-l Dupont nu e inteligent, deci d-l Dupont nu e politehnist, este un silogism în cAmEstrEs. Cele 14 moduri concludente sînt următoarele:

Figura 1: bArbArA—cElArEnt—dArIl—fErIO
Figura 2: cEsArE—cAmEstrEs—fEstInO—bArOcO
Figura 3: dArAptI—dIsAmis—dAtIsI—fElAptOn—bOcArdO—fErIsOn

mentale, Descartes, în secolul al XVII-lea, va căuta normele gîndirii adevărate în activitatea matematicianului.

Fără îndoială că logica lui Aristotel este şi ea dependentă de o ştiinţă, dar de o ştiinţă foarte limitată care se mulţumeşte **să situeze lucrurile într-o clasificare**. Ea se potriveşte, de exemplu, destul de bine **clasificărilor biologice,** pentru că fiinţele vii prezintă caracteristici susceptibile de a fi subordonate unele altora (bunăoară, reptilele, păsările, mamiferele au, fiecare, caracteristici speciale, dar au totodată şi caracteristici generale, comune tuturor vertebratelor). Dar tocmai pentru că logica aristotelică corespunde unor relaţii realmente existente între fiinţe, **sfera sa de aplicabilitate pare a se limita la însuşi tipul de relaţii pe care ea le formalizează, adică la relaţiile de excluziune şi de incluziune a lucrurilor din, respectiv în clase.** (Să notăm în treacăt că Aristotel consacrase mai multe scrieri tocmai observaţiilor asupra animalelor.)

Începînd din secolul al XVII-lea, fizica matematică substituie punctului de vedere al clasificării calităţilor şi caracterelor, punctul de vedere al cantităţii şi al măsurii („a cunoaşte, va spune Brunschvicg, înseamnă a măsura"). Geometria analitică a lui Descartes traduce în ecuaţii algebrice proprietăţile figurilor geometrice; **fizica galileană nu se mai ocupă de clasificarea lucrurilor, ci de exprimarea în limbaj matematic a legilor ce guvernează fenomenele naturii.**

3. Logica formală modernă

Logica formală avea să reînvie, însă sub o altă înfăţişare. Leibnitz visa, în secolul al XVII-lea, la o nouă logică, la o „caracteristică universală", mai riguroasă decît cea a lui Aristotel şi apţă să pună toate raţionamentele în formule simbolice. În epoca contemporană, cu Bertrand Russell de exemplu, „logistica" pretinde să exprime termenii, propoziţiile, relaţiile prin simboluri simple şi vrea să reducă operaţiile logice la **calcule** efectuate după reguli precise.

Calculul propoziţiilor

Iată, de exemplu, cîteva reguli esenţiale ale calculului propoziţiilor[4]:

a) O propoziţie complexă de felul „mănînc şi beau" este formată prin **conjuncţie** din două propoziţii elementare: 1° mănînc; 2° beau. Să înlocuim aceste două propoziţii prin literele p şi, respectiv q, iar conjuncţia s-ar exprima prin semnul $\wedge$. Pentru ca propoziţia compleză „p şi q", altfel spus $p \wedge q$, să fie adevărată, trebuie ca pe de o

[4] Pentru dezvoltări mai ample, trimitem cititorul la excelentul opuscul al lui Robert Blanché *Introduction à la logique contemporaine* (ed. Armand Colin), din care ne inspirăm în această foarte sumară prezentare.

parte să fie adevărată p, iar pe de alta, să fie adevărată q. Valoarea „adevărat" este exprimată prin simbolul A, iar valoarea „fals" prin simbolul F. Iată tabelul care prezintă regulile conjuncției:

p	q	$p \wedge q$
A	A	A
A	F	F
F	A	F
F	F	F

b) Să considerăm acum propoziția „Mănînc sau beau", dînd cuvîntului „sau" sensul neexclusiv. Este vorba de **disjuncția** exprimată prin semnul $\vee$. Propoziția „mănînc sau beau" nu e falsă decît dacă cele două propoziții elementare: 1° mănînc; 2° beau, sînt ambele false. Iată tabelul cu regulile disjuncției:

p	q	$p \vee q$
A	A	A
A	F	A
F	A	A
F	F	F

c) Să considerăm acum propoziția „Dacă mănînc, atunci beau". Propoziția 1° mănînc se spune că „implică" propoziția 2° beau. Semnul **implicației** este $\rightarrow$. E de-ajuns un singur caz în care mănînc fără să beau, pentru ca implicația să fie falsă:

p	q	$p \rightarrow q$
A	A	A
A	F	F
F	A	A
F	F	A

Luați aminte la semnificația cuvîntului „a implica". V-ați putea gîndi că exemplul de adineauri este prost ales pentru că, în fond, din faptul că mănînc nu se poate deduce, nu se poate infera faptul că beau. Dar **implicația nu este o inferență**. Prima linie din tabloul regulilor implicației îmi dă dreptul să spun că $p \rightarrow q$ este adevărată dacă p e adevărată și q e adevărată, ceea ce înseamnă că pot înlocui p și q prin două propoziții adevărate oarecare. De exemplu, pot spune că propoziția „2 și cu 2 fac 4" implică propoziția „Lyon e în Franța".

d) Negația se exprimă printr-o liniuță pusă deasupra simbolului propozițional. Expresia $\bar{p}$ (*non-p*) înseamnă negația propoziției p. Dacă p e adevărată, $\bar{p}$ este falsă, iar dacă p e falsă, $\bar{p}$ este adevărată.

p	$\bar{p}$
A	F
F	A

Acum, cunoscînd aceste cîteva simboluri, putem scrie în acest limbaj al logicii moderne un raţionament cum este următorul: dacă acest om este bordelez (propoziţia p) sau lyonez (propoziţia q), atunci el este francez (propoziţia r). Or, el nu este francez. Deci, nu este bordelez, nici lyonez:

$$\{[(p \vee q) \rightarrow r] \wedge \bar{r}\} \rightarrow \bar{p} \wedge \bar{q}$$

O formulă logică, de exemplu $p \rightarrow q$, nu este, în general, adevărată decît pentru anumite valori ale simbolurilor propoziţionale ce intervin în ea. De exemplu, dacă p este adevărată iar q falsă, este fals să scriem $p \rightarrow q$. Există însă anumite formule logice ce se disting prin faptul că sînt totdeauna adevărate.

Să considerăm formula $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$. Altfel spus, dacă afirm deopotrivă că p implică q şi că p este adevărată aceasta implică faptul că este adevărată q. Iată o formulă care este totdeauna adevărată. Astfel de formule, adevărate „indiferent de valorile atribuite propoziţiilor ce intră în alcătuirea lor" sînt numite de Ludwig Wittgenstein *(Tractatus logico-philosophicus*, 1920) **tautologii.**

În timp ce logica lui Aristotel rămînea aservită limbajului comun şi nu exprima decît propoziţii atributive („Socrate e muritor"), distincţia dintre **subiect, copulă** şi **atribut** fiind calchiată după distincţia gramaticală corespunzătoare, logica modernă se străduieşte să simbolizeze toate relaţiile posibile: „Petru este mai mare decît Paul", „Besançon se află între Lyon şi Paris". Iată nişte relaţii care scapă formei atributive. În loc să vorbească despre *subiect* şi *predicat* (atribut), logica modernă vorbeşte despre **argument şi funcţie**. De exemplu, funcţia $F(x)$, a fi muritor, este „saturată de argumentul Socrate"; funcţia a fi mai mare decît, $F(x,y)$ are nevoie de două argumente (Petre, Paul) pentru a fi saturată; funcţia „a fi situat între... şi ..." este saturată de trei argumente (Besançon, Lyon, Paris)[5].

Logici plurivalente

Logica se poate ridica însă la un grad şi mai înalt de abstractizare înlocuind „calificativele" adevărat şi fals (A şi F) prin cifre (1 şi 0, de exemplu) şi adăugînd şi alte calificative similare. Astfel, alături de logica **bivalentă**, cu două valori (adevărat şi fals), se pot construi logici **plurivalente. În realitate, aceste logici răspund anumitor exigenţe ale ştiinţei moderne.** De exemplu, Heyting propune o logică cu trei valori (fals, adevărat şi indecidabil) care răspunde nevoilor matematicii intuiţioniste a lui Brouwer, care distinge între adevărat, absurd şi fals. A fost concepută o logică cu valori multiple care este un instrument util în calculul probabilităţilor (fiecare valoare exprimînd un grad de probabilitate). Logica însăşi trebuie, de altfel, considerată ca o ştiinţă pur şi simplu. Aidoma algebrei, ea este un sistem de semne împreună cu modul de folosire a acestora. După exemplul

[5] După R. Blanché, *Introduction...*, p. 133.

matematicilor, ea efectuează calcule riguroase pornind de la propoziții inițiale (axiome) și de la reguli de operare bine definite.

Notă privind deducția și alte pretinse raționamente

Deducția

Raționamentul silogistic așa cum l-am analizat este o **deducție**, adică, potrivit *Vocabularului filozofic* al lui Lalande, o „operație prin care din una sau mai multe propoziții luate ca premise se conchide riguros o propoziție care este o consecință necesară a lor, în virtutea regulilor logice".[6]

Deducția este **a priori**, adică independentă de experiență: iau anumite propoziții drept premise și din ele, **doar prin puterea raționamentului**, trag concluzii. Aceste concluzii sînt riguros **necesare**; altfel spus, o dată ce am adoptat premisele, concluzia logică nu poate fi refuzată. **Ea nu poate să nu fie**.

Dacă spun că toți oamenii sînt muritori și că Socrate e om, nu mă pot sustrage concluziei că Socrate e muritor[7]. Spunînd „Socrate e muritor", **spun același lucru** ca atunci cînd enunț împreună „Toți oamenii sînt muritori" și „Socrate e om" (dat fiind că Socrate aparține clasei oamenilor, care este, la rîndul ei, inclusă în clasa muritorilor). **Dacă concluzia e necesară, este pentru că ea spune același lucru ca premisele**. A conchide altfel ar însemna **a mă contrazice**. Deducția este, așadar, corectă cînd e **tautologică** (în limba greacă, *to auto legein* înseamnă „a spune același lucru").

Deducția este singurul raționament care demonstrează realmente concluziile sale. Dacă logica este **„știința probării"**, putem spune că deducția este singurul raționament logic. Procesele de gîndire cunoscute sub denumirile de **raționament prin analogie** și **inducție** nu sînt raționamente logice.

Raționamentul prin analogie

Raționamentul prin analogie conchide de la asemănări parțiale vizibile la alte asemănări: am citit un prim roman, excelent al unui autor; voi cumpăra al doilea roman al său raționînd prin analogie: dat fiind că acest nou roman este de același autor, el este bun. Tot așa, o firmă celebră, lansînd un nou produs, va spune în reclamă: e un produs de marca x. Întrucît cutare alt produs de marca x m-a satisfăcut, conchid prin analogie că și noul produs este bun. Am cunoscut pe o anume Gertrude, extrem de antipatică. Sînt prezentat unei necunoscute pe care o cheamă Gertrude; raționînd prin analogie, înclin să fiu neîncrezător față de ea. De fapt, **raționamentul prin analogie nu e un raționament, în el e vorba de o simplă asociație mentală**: am

[6] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, ed. a 5-a, p. 195–197, P.U.F.

[7] Valéry sublinia cu umor necesitatea concluziei silogistice, în următoarele cuvinte: „Nu cucuta, ci silogismul e cel care-l ucide pe Socrate."

cunoscut o Gertrude antipatică, nu am însă nici un temei logic să cred că toate persoanele cu acest prenume sînt antipatice. Doar dacă aș putea **deduce** din numele Gertrude caracterul de antipatică, dacă aș putea arăta că legătura dintre acest nume și respectiva trăsătură este de natură tautologică, s-ar putea spune că am raționat cu adevărat. În alte cazuri raționamentul prin analogie este mai bine fondat, de exemplu cînd cumpăr un roman la simpla vedere a numelui autorului. Aici însă, valoarea relativă a raționamentului nu provine din procesul analogic. **Ea provine din faptul că între romancier și romanul său există o relație intrinsecă pe care nu o întîlnim, de exemplu, între prenumele unei persoane și caracterul acesteia!** Nu este, desigur, logic necesar ca un bun romancier să scrie un nou roman de aceeași valoare cu cele scrise de el anterior. Cu toate acestea — dacă nu intervin noi circumstanțe și dificultăți, pe care nu le-am prevăzut — pot în mod rezonabil să presupun că și acest nou roman va fi interesant. Dar analogia prin care din prezența unui fapt A constatat conchid la un fapt ipotetic B (între A și B existînd o legătură anterior stabilită) nu este principiul unui raționament logic decît dacă faptul B se poate **deduce** din faptul A. Pînă la urmă, adevăratul raționament este întotdeauna o deducție.

Nu vrem să spunem cu asta că procesul de gîndire analogică ar fi lipsit de valoare. Gîndirea analogică poate să inspire ipoteze fecunde: de exemplu, Claude Bernard știa că plantele stochează glucoză sub formă de amidon insolubil, atunci cînd s-a întrebat (prin analogie) dacă nu cumva și animalele stochează glucoză sub o formă particulară. Procesul analogic poate deci să inspire gîndirea care caută și care uneori găsește. El nu poate însă să întemeieze gîndirea care demonstrează, adică nu este demonstrativ.

Inducția

Inducția se aseamănă cu raționamentul analogic. Ea pare să aibă însă o valabilitate superioară pentru că, în loc să extrapoleze pornind de la o observație unică, ea **afirmă o lege generală pornind de la un mare număr de fapte**. Astfel, spune *Logica* de la Port Royal, „după ce am verificat în cazul mai multor mări că apa lor e sărată și în cazul mai multor rîuri că apa lor e dulce, conchidem prin inducție că apa de mare e sărată iar apa de rîu e dulce". Despre inducție se spune că este **amplificatoare**, deoarece constă în a afirma ceva ce depășește faptele constatate, în a spune mai mult decît am văzut efectiv.

Din punct de vedere logic, inducția nu este decît un raționament fals. A trece de la observarea cîtorva fapte la afirmarea unei legi generale înseamnă „a conchide de la unii la toți", adică a comite o eroare logică. Hume a învederat că inducția ține mai mult de o **iluzie psihologică** decît de un raționament logic: de exemplu, dacă am observat că la încălzire apa se dilată, prin măsurători efectuate la 8°, 12°, 20° C, sîntem ispitiți să credem **prin obișnuință** — că am descoperit o lege generală. Această propoziție generală ar fi însă falsă, dat fiind că între 0° și 4° C apa încălzită se contractă. Russell vorbește despre

inducţia găinii care descoperă o relaţie constantă între mîna gospodinei şi frumoasele boabe aurii... pînă în ziua cînd mîna gospodinei îi răsuceşte gîtul. Găina cu pricina n-a raţionat, pentru că n-a înţeles de ce o hrăneşte gospodina. Numeroase constatări ne-ar fi permis odinioară să inducem că toate lebedele sînt albe. Ştim că nu este aşa, după ce s-a constatat că în Australia există lebede negre; pentru ca raţionamentul să fie valabil, ar fi trebuit ca culoarea albă a penelor să fie **dedusă** din alte caractere ale lebedei, ceea ce, evident, era imposibil. Gîndirea inductivă este, ca atare, lipsită de rigoare. Vom vedea totuşi că ştiinţa modernă recunoaşte existenţa unor **legi** ale naturii, altfel spus afirmă că **anumite fapte sînt legate în mod necesar de altele**. Acesta este **postulatul determinist**. Dar oricît de esenţial ar fi acest postulat pentru ştiinţă, el nu justifică *ipso facto* inducţia. Căci, după ce am observat de mai multe ori că faptul B însoţeşte faptul A, n-am dreptul să conchid în mod riguros că aşa se va întîmpla întotdeauna. Această „concomitenţă" ar putea să fie doar o **coincidenţă**, nu neapărat o **lege universală**.

4. Originea matematicilor

Matematicile sînt un grup de ştiinţe deductive ce au ca obiect numărul, întinderea, ordinea.

1. Teoria empiristă şi teoria idealistă

Provin matematicile din experienţa concretă?

Pentru empirişti, noţiunile matematice — asemeni tuturor cunoştinţelor noastre — sînt extrase direct din experienţa senzorială, ceea ce ar însemna că matematicile sînt ştiinţe de observaţie. John Stuart Mill scrie că „punctele, liniile, cercurile pe care fiecare din noi le avem în intelect sînt simple copii ale punctelor, liniilor, cercurilor pe care le-am cunoscut în experienţă". Firul cu plumb a sugerat linia dreaptă, suprafaţa lacului a sugerat planul geometric. Ideea de cerc vine de la forma Soarelui şi a Lunii, ideea de cilindru de la trunchiul de copac etc.

În acelaşi mod, noţiunea de număr ar fi extrasă din percepţia mulţimilor concrete, apreciate global înainte de a fi numărate: ciobanul neşcolit observă dintr-o singură privire cînd turma sa nu e completă. Scriitorul Töppfer, pentru a plăti mai multe prînzuri mîncate la o ţărancă ce nu ştie să socotească, pune monezi una peste alta pînă cînd ea îi spune „Destul!". Etnografii, de altfel, ne informează că în anumite civilizaţii foarte primitive, cuvintele prin care se exprimă numerele diferă după natura obiectelor numărate. Cuvîntul nostru „trei", de exemplu, se traduce prin cuvinte diferite după cum este vorba de oameni, de bărci sau de peşti. Percepţia empirică a colecţiilor de obiecte ar constitui, astfel, originea noţiunii de număr.

Matematica şi Ideile platoniciene

Acestui punct de vedere i se opune în mod tradiţional punctul de vedere idealist. În unul din dialogurile lui Platon, Socrate contemplă oscioarele folosite la un anumit joc. Observă că acestea sînt în număr de cinci. Oscioarele sînt de faţă, pot fi atinse cu mîna. Dar unde e „cinci"-ul? Acesta nu există în sensul în care există oscioarele. „Cinci" e un mod de a gîndi această mulţime de oscioare. „Cinci"-ul nu este un lucru, ci o **idee**. Matematicianul e un om care a părăsit lumea aparenţelor sensibile, a concretului şi care trăieşte într-o lume de idei, de pure relaţii translucide pentru spirit. Abstracţia matematică nu este o schematizare a experienţei, a realităţilor percepute, ci este refuzul experienţei. Pentru a ajunge la ideea de linie fără grosime, trebuie să refuzăm să ţinem cont de experienţa grosimii. Matematicianul nu observă natura, ci contemplă relaţii pure între idei. Elipsa, bunăoară, nu este conturul unui ou, ci locul geometric al punctelor pentru care suma distanţelor faţă de două puncte fixe este constantă. Spaţiul geometric este o „întindere inteligibilă", nu întinderea concretă.

De la Platon la Husserl

Platon, cum se ştie, deosebea două lumi: lumea experienţei senzoriale, care este lumea aparenţelor nestatornice şi schimbătoare, şi lumea esenţelor eterne. În această perspectivă, matematicile ar fi o contemplare de esenţe. De bună seamă, geometrul desenează pe tablă figuri empirice, aproximative. Dar desenul concret, departe de a fi sursa ideilor geometrice, nu-i decît o reprezentare stîngace a acestora. Se poate raţiona corect asupra unor figuri false şi, de altfel, figuri exacte nici nu există. Dreapta pe care o trasez eu pe hîrtie nu e tocmai dreaptă, ceea ce revine la a spune că nu-i defel dreaptă. Acest desen nu-i decît un pretext; prin el, eu vizez o esenţă: „La o lecţie de matematică profesorul desenează pe tablă o parabolă şi fiecare elev trasează cîte o parabolă pe caietul său. După care se vorbeşte despre parabolă." Parabola e o esenţă ideală care transcende desenul empiric prin care o simbolizez. Husserl scrie: „În geometrie, atunci cînd intervine experienţa, ea nu intervine *ca experienţă*. Geometrul, cînd desenează figuri pe tablă, trasează nişte linii care există în fapt pe tabla care ea însăşi există în fapt. Dar, întocmai ca gestul fizic de a desena, experienţa figurii desenate, în calitatea ei de experienţă, nu *întemeiază* nicidecum intuiţia şi gîndirea ce au ca obiect esenţa geometrică (...). Pentru geometru (...) intuirea esenţelor/*Wesenschau*/ (...) e cea care oferă temeiurile ultime."[8]

Aceste două teorii, cea empiristă şi cea idealistă, au, în ciuda opoziţiei dintre ele, un punct comun: în ambele cazuri, activitatea matematicianului este descrisă ca o viziune (empirică sau intelectuală), ca o **contemplare pasivă**. Opoziţia dintre empirism şi idealism trebuie astăzi depăşită în cadrul teoriei **operatorii** a matematicienilor.

[8] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 31–32, trad. P. Ricœur, NRF, Gallimard.

2. Teoria operatorie

„Entitățile matematice" sînt unelte

Istoria matematicilor ne arată limpede că entitățile matematice nu sînt nici lucruri percepute, nici idei contemplate, ci doar **uneltele unor tehnici operatorii** mai întîi concrete, apoi din ce în ce mai abstracte. Geometria nu s-a născut din simpla contemplare a unor figuri concrete sau a unor esențe ideale. Ea a rezultat din arpentaj, adică din tehnicile de măsurare a terenurilor. Arpentorii egipteni trebuiau, după fiecare retragere a apelor Nilului, să redistribuie pămîntul arabil. Aceasta îi obliga să măsoare liniile și suprafețele, să descopere tehnici rapide de calculare a suprafețelor pornind de la evaluarea laturilor unei figuri. La început, progresul geometriei nu este altceva decît progresul tehnicilor de măsurare indirectă (multă vreme, pentru a calcula suprafața figurilor, se proceda la transformarea figurii într-un anumit număr de pătrate, pentru care calculul suprafeței este cunoscut; acestea sînt tehnicile de „cuadratură", care ulterior aveau să fie înlocuite prin metode mai simple și mai fecunde).

Noțiunea de număr

Însăși noțiunea de număr are o origine evident tehnică și operatorie. Platon greșește cînd spune că numărul e o idee pură, pentru că oamenii au început prin a număra lucrurile materiale. Însă actul de numărare care dă naștere numărului transcende percepția pasivă a unei multiplicități sensibile. Pentru că numărul nu are sens decît în raport cu tehnicile de numărare și de schimb. Avem în față cinci oscioare, iar cinciul nu este nici lucru material pe care să-l pot atinge, nici o esență pe care să o contemplu. El este produsul unei operații (am adăugat 2 oscioare la o mulțime de trei oscioare, sau am luat 4 oscioare dintr-o mulțime de 9 oscioare).

Deja civilizațiile primitive practică punerea în corespondență a elementelor unei mulțimi cu părțile corpului luate într-o ordine determinată: degetul mic, inelarul, degetul mijlociu, arătătorul, degetul mare, încheietura mîinii, antebrațul, cotul, umărul. Această tehnică, oricît de „concretă" ar fi, permite tocmai abstragerea „numărului" dintre toate celelalte caracteristici ale mulțimilor comparate. Șase ceasornice, șase saci de grîu, șase oameni conduc la aceeași parte a corpului[9]. Forma cifrelor romane mai amintește încă în mod clar epoca în care se număra pe degete (cifra V sugerează mîna deschisă,

---

[9] Abstracția operatorie se dezvăluie deja în procedeele cele mai naive. Brunschvicg povestește despre o bătrînă andaluză care, cînd era întrebată cîți ani are, răspundea „Patru duros și patru reali, domnule!" Patru duros a douăzeci de reali fiecare fac optzeci; plus patru reali. Bătrîna avea optzeci și patru de ani: „Pentru a-și da seama că numărarea anilor era la fel cu numărarea realilor și pentru a putea utiliza în scopurile sale sistemul monetar al poporului spaniol, trebuia ca ea să disocieze relația de număr de imaginea monezilor. Cu cît e mai deconcertantă expresia prin stîngăcia și naivitatea ei, cu atît efortul de inteligență se vădește a fi mai subtil și mai sigur de sine" (L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, ed. a 3-a, PUF, p. 24).

iar X cele două mîini încrucişate). Aritmetica s-a născut din comerţ (primii negustori puneau în corespondenţă vitele dintr-o turmă cu pietricele, care erau mai lesne de transportat spre a fi folosite la tranzacţii: „calcule" înseamnă, etimologic, „pietricele").

În decursul istoriei aceste operaţii devin din ce în ce mai abstracte şi din ce în ce mai generale, şi se poate arăta uşor că această mişcare nu poate fi înţeleasă decît în cadrul teoriei operatorii. Să ne gîndim, bunăoară, la evenimentul decisiv pe care l-a constituit inventarea numărului zero de către matematicienii hinduşi (invenţie răspîndită apoi de arabi). Numărul zero, prin definiţie, nu reprezintă nimic, nu desemnează nici o realitate! Cuvîntul hindus pentru zero este *sunya*, care înseamnă „gol". Matematica nu e o ştiinţă de observaţie. În schimb, **numărul zero are o considerabilă valoare operatorie**. Nu mai am nevoie de abac pentru a-mi reprezenta coloana unităţilor, zecilor, sutelor etc. Numărătoarea arabă (unităţile la dreapta, zecile la stînga lor, sutele şi mai la stînga etc.) îi ţine locul, numărul zero indicînd, la nevoie, că o coloană este goală. În loc să scriu, ca romanii, CIII, scriu 103, unde se vede imediat că coloana zecilor e goală, şi pot efectua cu mare uşurinţă toate operaţiile de adunare, scădere, înmulţire şi împărţire.

Generalizarea noţiunii de număr

Generalizarea noţiunii de număr este legată, tot aşa, de operaţii. De exemplu, numărul negativ, cum foarte bine spune Jean Piaget, „nu poate fi abstras din ceva sensibil, deoarece corespunde la ceva inexistent". Anumite operaţii economice (datorii) sau geometrice (inversarea direcţiei) sînt cele ce prilejuiesc inventarea acestui simbol operatoriu. Numerele fracţionare au şi ele o origine operatorie, tot aşa şi cele incomensurabile sau „iraţionale" ($\sqrt{2}$), care sînt simboluri născute din dificultăţi întîmpinate de pitagoricieni în măsurarea mărimilor (diagonala pătratului şi latura lui nu au măsură comună). Nevoia e cea care creează organul. Cît priveşte numerele imaginare ($i = \sqrt{-1}$), a căror denumire e destul de sugestivă, ele corespund extinderii la numerele negative a operaţiei de extragere a rădăcinii pătrate! Această generalizare este impusă de rezolvarea ecuaţiilor de gradul doi. Numerele imaginare au dat, într-un fel, un sens soluţiilor imposibile ale unor ecuaţii de felul $x^2 + x + 1 = 0$. Numărul imaginar avea să se dovedească de mare folos în studiul matematic al curenţilor electrici alternativi. La origine, însă, cum foarte bine spune Piaget, numărul imaginar constituie „schema unei operaţii fără obiect".[10]

[10] J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique* (vol. I, p. 55). Să precizăm că progresele şi diferenţierile activităţii operatorii nu emană doar din pura inteligenţă teoretică, ci sînt legate de istoria generală a tehnicilor. În cartea sa *Matematica pentru toţi*, L. Hogben scrie că limbajul numeric „a urmat drumul ingeniozităţii umane, mergînd de la numărătoarea turmelor şi a anotimpurilor la construcţia de temple, de la aceasta la orientarea corăbiilor în mări necunoscute, de la navigaţie la inventarea maşinilor acţionate de forţele materiei inerte".

Astfel, matematicile înlocuiesc manipulările materiale prin manipulări simbolice din ce în ce mai abstracte. Deja operaţiile aritmetice înlocuiesc operaţiile efectuate asupra lucrurilor prin operaţii cu numere. 10 × 100 înseamnă deopotrivă zece etape a cîte 100 km şi zece ceasornice a 100 de franci bucata. Operaţiile algebrice inaugurează un nou grad de abstractizare; numerele aritmetice simbolizau multiplicitatea concretă, acum relaţiile dintre ele sînt, la rîndu-le, simbolizate prin litere. O expresie ca $3x = 2y$ e adevărată dacă $x = 4$ şi $y = 6$, dar tot aşa dacă $x = 12$ şi $y = 18$. Oricare ar fi însă gradul de abstractizare matematică, este vorba întotdeauna de o activitate operatorie.

5. Raţionamentul matematic. Logica şi matematica

1. Deducţie şi tautologie

Demonstraţia, scrie Leibniz, este „un raţionament prin care o propoziţie devine certă"[11]. Profanul însă se miră întotdeauna că e nevoie de raţionament pentru a dovedi propoziţii geometrice care-i par de la bun început evidente. (Copiii sînt şi ei, întotdeauna, un pic descumpăniţi de primele lecţii de geometrie.) Schopenhauer făcea o comparaţie nostimă între matematician şi o persoană care şi-ar amputa ambele picioare pentru a merge în cîrje! De ce să punem cîrjele raţionamentului în locul elanului spontan şi iute al intuiţiei?[12]

Matematica: o imensă tautologie?

Pentru că matematicianul preferă să înainteze pas cu pas, dar pe teren sigur, şi să procedeze cu o extremă rigoare. Despre o propoziţie matematică spunem că e demonstrată dacă a fost dedusă din propoziţii deja admise, dacă se învederează că decurge logic, **necesar din ele**; altfel spus, urmîndu-l pe Leibniz, o propoziţie este demonstrată dacă s-a arătat că ea nu contrazice propoziţiile deja admise, că în realitate este identică cu acestea, că **spune acelaşi lucru**: a demonstra o propoziţie înseamnă a arăta că ea este **tautologică** în raport cu propoziţiile deja admise (reamintim că *to auto legein* înseamnă, pe greceşte, „a spune acelaşi lucru"). Astfel, spune Leibniz, „o demonstraţie nu este altceva decît rezoluţia unui adevăr în adevăruri deja cunoscute". A demonstra că 2 + 2 = 4 înseamnă a reduce această propoziţie la propoziţii deja acceptate, adică la definiţiile respectivelor numere.

[11] Scrisoarea către Conring din 19 martie 1678.

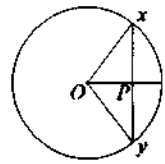
[12] Comparaţia schopenhaueriană este citată de R. Blanché în *L'axiomatique* (PUF, p. 17–18), unde sînt menţionate totodată cîteva texte interesante. *Logica de la Port-Royal* apreciază, bunăoară, că matematicienii merită uneori reproşul că „demonstrează lucruri ce nu au nevoie de demonstraţie". În secolul al XVIII-lea Clairaut mai simte încă nevoia să-l scuze pe Euclid pentru că „s-a ostenit să demonstreze că două cercuri care se taie nu au acelaşi centru, că suma laturilor unui triunghi conţinut într-un altul este mai mică decît suma laturilor acestuia din urmă".

Prin definiţie scriu $4 = 3 + 1$ (a)
iar pe de altă parte, $3 = 2 + 1$ (b)

În expresia (a) pot să înlocuiesc definitul 3 prin definiţia sa, $2 + 1$. Obţin:

$$4 = (2 + 1) + 1$$
sau $$4 = 2 + (1 + 1)$$

Or, prin definiţie, $2 = 1 + 1$; aşadar, $4 = 2 + 2$. Oare în geometrie nu-i tot aşa? A demonstra o nouă propoziţie nu înseamnă şi aici a o **identifica** cu propoziţii deja admise?



Pentru a demonstra că raza perpendiculară pe o coardă o împarte pe aceasta în două segmente egale, e suficient să considerăm *xy* ca fiind baza unui triunghi isoscel (dat fiind că laturile *Ox* şi *Oy* ale triunghiului *Oxy* sînt două raze ale cercului, egale prin definiţie). Raza *OP* perpendiculară pe *xy* este în acelaşi timp înălţimea triunghiului isoscel *Oxy*, deci mediana acestuia corespunzătoare vîrfului *O*.

Tot aşa, algebristul îşi rezolvă ecuaţiile printr-un joc de *substituţii*.

Demonstraţia matematică pare, aşadar, să constea întotdeauna în dezvăluirea unor tautologii; fie că deducem în mod direct o propoziţie nouă din propoziţii deja admise (aceasta este ordinea sintetică, proprie expunerii pedagogice), fie că adoptăm demonstraţia regresivă care, spune matematicianul Duhamel, „constă în a stabili un lanţ de propoziţii începînd cu cea pe care vrem s-o demonstrăm şi sfîrşind cu o propoziţie cunoscută, propoziţii ce sînt astfel încît pornind de la prima, fiecare să fie o consecinţă necesară a celei care îi urmează, de unde rezultă că prima este o consecinţă a ultimei şi deci adevărată ca şi aceasta" (această ordine este proprie cercetării, rezolvării de probleme); fie, în sfîrşit, că demonstrăm „prin absurd" o propoziţie, demonstraţie ce constă în a pleca nu de la această propoziţie presupusă adevărată, ci de la contradictoria sa şi a înainta de aci la propoziţii care să fie în contradicţie cu propoziţii anterior stabilite.

În toate cazurile o propoziţie este demonstrată atunci cînd este identificată cu anumite propoziţii deja admise, cînd este redusă la acestea. S-ar părea astfel că matematica se reduce la o **imensă tautologie**.

2. Rigoare şi fecunditate în deducţia matematică

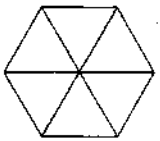
Dacă raţionamentul matematic se reduce la stabilirea de tautologii, matematica nu e decît o prelungire a logicii. Multă vreme s-a crezut că raţionamentul matematic ar putea fi redus la silogism sau la o înlănţuire de silogisme. Geometria euclidiană, posterioară cu un secol logicii lui Aristotel, pare, de altfel, să se fi inspirat din modelul deductiv oferit de silogistică.

Din capul locului însă, sesizăm o deosebire fundamentală între semnificaţia silogismului şi cea a demonstraţiei matematice. Silogismul este un model de rigoare, dar această rigoare este plătită printr-o

totală sterilitate. Atunci cînd, după ce am enunțat premisele: Toți oamenii sînt muritori, or Socrate e om, conchid că Socrate e muritor, prin aceasta de fapt nu am aflat nimic. Concluzia este presupusă deja de majoră. Pentru a fi siguri că toți oamenii sînt muritori, trebuie, de bună seamă, să știu deja că Socrate, care e om, este muritor. Concluzia este riguros tautologică, dar cu desăvîrșire sterilă. Silogismul, spune John Stuart Mill, este o „găunoșenie solemnă".

Caracterul euristic al matematicilor

Deducțiile matematice ne apar, dimpotrivă, fecunde. Matematicianul, spunea Jules Tannery, „așteaptă uneori rezultatul calculului în care s-a cufundat, cu aceeași nerăbdare cu care fizicianul așteaptă rezultatul unui experiment crucial"[13]. În timp ce silogismul afirmă în concluzie mai puțin decît în premise, conchide de la toți oamenii la individul Socrate, merge de la universal la particular și de la general la special, raționamentul matematic, dimpotrivă, generalizează. De exemplu, cunoscînd valoarea sumei unghiurilor unui triunghi, pot să demonstrez care este valoarea sumei unghiurilor unui poligon. Or, acest din urmă rezultat reprezintă un progres și o generalizare în raport cu cunoștința mea anterioară: suma unghiurilor unui poligon este egală cu de atîtea ori două unghiuri drepte cîte laturi are, minus două.



Această teoremă este mai generală decît cea care stabilea valoarea sumei unghiurilor unui triunghi, pentru că îmi dă valoarea sumei unghiurilor unui poligon indiferent care ar fi numărul laturilor lui. Retrospectiv pot să aplic acest rezultat triunghiului însuși, care nu e decît un poligon cu trei laturi. Suma unghiurilor triunghiului face de atîtea ori două unghiuri drepte cîte laturi are triunghiul minus două, adică de 3 – 2 = 1 ori două unghiuri drepte. De la triunghi la poligon am trecut de la un caz special de poligon la cazul general al poligoanelor cu n laturi. Am transformat o constantă (n = 3 pentru triunghi) în variabilă (n = indiferent de valoare egală sau mai mare decît 3). Deducția a fost generalizantă.

3. Fecunditatea raționamentului matematic izvorăște din caracterul său operatoriu

Sterilitatea silogismului aristotelic se datorează faptului că el se limitează la operații elementare de incluziune al căror cuprins nu depășește resursele limbajului curent. Îmi dau seama pe dată că Socrate aparține clasei oamenilor care este, la rîndul său, inclusă în clasa muritorilor.

Raționamentul matematic este și el tautologic, numai așa se explică rigoarea sa. Totuși, aici fiind vorba de relații mult mai variate și mai complexe decît sînt relațiile de incluziune din silogistică, **tautologiile nu-mi sînt din capul locului evidente**. Trebuie să procedez la o serie întreagă de operații pentru a demonstra teorema, adică pentru a pune în evidență caracterul său de tautologie în raport cu teoremele anterior admise. Pentru dezvăluirea tautologiei este nevoie de artificii operatorii, de regulă de construcție.

---

[13] J. Tannery, *De la méthode dans les sciences*.

Să luăm de exemplu drept ipoteză $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$.

Cum fac ca să deduc că $ad = bc$, că produsul extremilor este egal cu produsul mezilor? Îmi trebuie o regulă operatorie, care în cazul de faţă constă în a aduce fracţiile la acelaşi numitor. Ştiind că o fracţie nu-şi schimbă valoarea cînd îi înmulţim termenii printr-o aceeaşi cantitate, mi-e de-ajuns să înmulţesc cei doi termeni ai fracţiei $\frac{a}{b}$ cu d, iar cei doi termeni ai fracţiei $\frac{c}{d}$ cu b. Scriu atunci

$$\frac{ad}{bd} = \frac{bc}{bd}, \text{ de unde urmează } ad = bc$$

Transformarea, manevra operată a fost necesară pentru ca cele două expresii $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$ şi $ad = bc$ să-mi apară tautologice.

Tot aşa, pentru a deduce valoarea sumei unghiurilor la poligoane, a trebuit să efectuez o construcţie, să împart figura în triunghiuri. În realitate, fie că e vorba de construcţii geometrice sau de operaţii algebrice, fecunditatea demonstraţiei matematice pare să rezide în faptul că matematicianul manipulează simboluri susceptibile de a se transforma unele în altele şi de a da astfel în vileag mereu relaţii neprevăzute. Firește, totdeauna este vorba de evidenţierea unor tautologii. Dar această evidenţiere reclamă procedee şi artificii care uneori solicită multă ingeniozitate din partea matematicianului.

Deducţia e totdeauna tautologică: numai că matematicianul trebuie să inventeze reguli operatorii care să-i permită să deducă. Graţie artificiilor operatorii, el îşi demonstrează concluziile, dar **utilizarea unui artificiu operatoriu sau a altuia nu este ea însăşi susceptibilă de demonstraţie. Artificiul trebuie găsit**. Toată lumea ştie că e mai uşor să înţelegi o lecţie de matematică decît să rezolvi o problemă.

Inventarea, alegerea regulilor operatorii evidenţiază rolul **intuiţiei divinatorii** alături de deducţie. Matematicianul nu e un automat, o maşină de dedus.[14] El trebuie să facă dovada unor intuiţii ingenioase pentru a stabili tehnicile sale operatorii graţie cărora să poată învedera tautologii ce nu se ofereau de la bun început.

6. Principiile matematicilor: definiţii, axiome, postulate. Axiomatica

Demonstraţia matematică este o deducţie. A demonstra o propoziţie înseamnă a arăta că ea este tautologică în raport cu anumite pro-

[14] Pascal îl îndemna pe matematician „să întoarcă propoziţiile pe toate feţele", iar Evariste Galois spunea că matematicienii nu „deduc, ci combină, compară" şi nu ajung să facă descoperiri decît „încercînd pe toate părţile".

poziţii anterior demonstrate. Aceste propoziţii precedente sînt ele însele deduse din propoziţii anterioare, dar, înaintînd din aproape în aproape de-a lungul acestor „frumoase lanţuri de temeiuri", vom ajunge în cele din urmă la propoziţii prime care constituie punctul de plecare al deducţiei, dar ele însele nu sînt deduse. Acum e cazul să vorbim despre aceste propoziţii prime, despre aceste principii.

1. Definiţiile matematice

Definiţiile matematice par a fi în contrast radical cu definiţiile empirice, pentru că entităţile matematice nu sînt obiecte pe care le descoperim în natură. **Definiţiile empirice** sînt în fond simple descrieri ale unor lucruri ce există înaintea lor. Ele presupun totuşi, deja, un anumit travaliu al spiritului care se străduieşte să descopere caracterele esenţiale ale unui obiect. Naturalistul defineşte o specie situînd-o într-o clasificare. El defineşte pornind de la genul proxim şi de la diferenţa specifică. Pasărea va fi definită ca un vertebrat (gen proxim) ovipar cu aripi şi pene (diferenţa specifică). S-a încercat uneori asemuirea **definiţiilor matematice** cu acest tip de definiţii. Se poate spune, de exemplu, că triunghiul e un poligon (gen proxim) cu trei laturi (diferenţă specifică). Numai că poligonul şi triunghiul nu sînt aidoma vertebratelor şi păsărilor, realităţi empirice.

Naturalistul care defineşte pasărea nu o creează, ci o descoperă. Dimpotrivă, cuvîntul „cerc" nu desemnează un obiect din natură, **definiţia cercului fiind cea care creează cercul**. A defini cercul drept figura pe care o descrie un punct ce se mişcă într-un plan păstrînd mereu aceeaşi distanţă faţă de un punct fix numit centru înseamnă a construi şi crea cercul. Drept care s-a putut spune că „dacă definiţia empirică nu e decît o copie, definiţia matematică este un model". Definiţia matematică nu este descriptivă, ci creatoare. Raportul dintre matematician şi entităţile matematice este ca raportul dintre un demiurg şi creaturile sale. Definiţia matematică este o **regulă operatorie**. Nici măcar nu este necesar să-i corespundă ceva concret (vezi numărul negativ, numerele „imaginare"), fiind de-ajuns, cum spune Le Roy, ca noţiunea instituită de ea „să ofere minţii materie de exerciţiu efectiv şi operatoriu."

La origine, ce-i drept, definiţiile matematice trimit la operaţii foarte materiale. De exemplu, Euclid defineşte linia dreaptă ca fiind „cea care se sprijină în mod egal pe punctele sale". Această definiţie trimite la lucrarea faianţarului care, pentru a se asigura că o anume suprafaţă este plană, plimbă pe ea o riglă dată cu cretă colorată. Aici trebuie ca urma lăsată să fie continuă, „linia dreaptă a riglei să se sprijine egal pe punctele ei, adică pe urma pe care o lasă"[15]. Dar pe măsura progresului făcut de matematici, se ajunge la definiţii mai

[15] A. Reymond, *Les Principes de la logique et de la critique contemporaines*, ed. a 2-a, Vrin, p. 211.

abstracte, care sînt pure scheme operatorii justificate prin fecunditatea lor. Orice definiţie este aci definiţia unei operaţii posibile.

Surprindem aici primatul actului matematic faţă de entitatea matematică. Încît, după cum spune Lalande, e un pic echivoc să se spună că după fiecare număr întreg „există" un altul. Acest „există" înseamnă că „avem dreptul să-i adăugăm un altul"[16]. Infinitatea numerelor este deci cuprinsă implicit în propria lor lege de formare, în însuşi actul de adunare. (Recurenţa, în particular, exprimă doar fecunditatea indefinită a acestui act *a priori* şi nu o inducţie pornind de la date reale prexistente.)

2. Postulatele

Sînt postulatele intuiţii?

Acestea sînt propoziţii indemonstrabile pe care matematicianul „cere" *(postulare)* ca auditoriul să i le acorde. Etimologia cuvîntului este aici cît se poate de lămuritoare. Matematicianul pare să facă apel la bunăvoinţa auditoriului. Astfel Euclid, pentru a demonstra cea de a douăzeci şi noua propoziţie a sa, cere să i se acorde că **printr-un punct exterior unei drepte într-un plan nu se poate duce decît o paralelă la acea dreaptă**. Postulatul e ca o teoremă din care urmează a fi deduse consecinţe importante, dar o teoremă ce n-a fost ea însăşi demonstrată! D'Alembert vedea în postulate un „scandal", iar Blanché scrie că, în lanţul propoziţiilor euclidiene „postulatul paralelelor intervenea ca o verigă străină sistemului, ca un expedient menit să umple o lacună în înlănţuirea logică"[17].

Mult timp, postulatele au fost privite ca simple fapte de experienţă. Pentru empirişti, geometria nu e decît o descriere a spaţiului real aşa cum este dat acesta intuiţiei sensibile. Postulatele lui Euclid n-ar fi decît nişte constatări, nişte înregistrări ale experienţei ce nu urmăresc decît să caracterizeze spaţiul aşa cum este: cu trei dimensiuni, omogen, izotrop[18]. De exemplu, Euclid postula implicit că o figură poate fi deplasată fără a o deforma. Nu este asta o constatare experimentală?

Idealiştii răspundeau că punctele, dreptele, circumferinţele nu sînt, totuşi, lucruri concrete, ci esenţe ideale. Astăzi ştim, de exemplu, că în natură nu există solide riguros nedeformabile. Valoarea geometriei euclidiene n-ar putea fi, aşadar, de ordin empiric. Pentru Kant, structura spaţiului — deşi este dată intuiţiei sensibile — constituie un cadru înnăscut al percepţiei noastre, anterior experienţei lucrurilor întinse, condiţie *a priori* a oricărei experienţe posibile, o „formă *a priori* a sensibilităţii". Spaţiul euclidian ar face parte din structura însăşi a spiritului nostru, încît nu ne-am putea imagina un spaţiu dife-

[16] A. Lalande, *La Raison et les Normes*, Hachette, p. 47.

[17] R. Blanché, *L'Axiomatique*, p. 4.

[18] Izotrop, adică „avînd aceleaşi proprietăţi în toate direcţiile. Un cristal care acţionează diferenţiat asupra luminii în funcţie de direcţia sub care aceasta cade pe el se spune, dimpotrivă, că este anizotrop" (Lalande, *Vocabulaire*, p. 523).

rit. Astfel, spațiul euclidian (și postulatele ce exprimă proprietățile sale) ar redobîndi un caracter de necesitate, de evidență intuitivă.

Geometriile neeuclidiene

Aceste concepții au fost, însă, bulversate de inventarea **geometriilor neeuclidiene**.

Savanții alexandrini, arabi, europeni au încercat în repetate rînduri și fără succes să demonstreze faimosul „postulat " al paralelelor. În secolul al XVIII-lea P. Saccheri a încercat să demonstreze **prin absurd** ilustra propoziție euclidiană. Dacă această propoziție ar putea fi dedusă din celelalte postulate și definiții ale lui Euclid, atunci, pornind de la o propoziție ce contrazice postulatul paralelelor, s-ar ajunge negreșit la vreo teoremă aflată în contradicție cu celelalte principii inițiale ale geometriei euclidiene. Postulatul paralelelor ar fi astfel demonstrat prin absurd. În secolul al XIX-lea doi matematicieni, rusul Lobacevski și ungurul transilvan Bolyai, și-au îndreptat cercetările în această direcție. **Lobacevski presupune că printr-un punct se pot duce mai multe paralele la o dreaptă dată, o „infinitate de non-secante."** Din această ipoteză neeuclidiană el deduce o serie de teoreme „între care este cu neputință de învederat vreo contradicție și construiește o geometrie a cărei logică fără cusur nu-i cu nimic mai prejos decît cea a geometriei euclidiene"[19]. În această geometrie teoremele — care alcătuiesc un ansamblu necontradictoriu — sînt mult diferite de cele ale lui Euclide. **De exemplu, suma unghiurilor unui triunghi este mai mică de două unghiuri drepte** (și cu atît mai mică, cu cît este mai mare suprafața triunghiului). **În geometria lui Lobacevski, spațiul prezintă o „curbură negativă".**

În 1851 Riemann, la rîndul său, pleacă de la o supoziție neeuclidiană. **În geometria „riemanniană" se consideră că printr-un punct situat în afara unei drepte, nu se poate duce nici o paralelă la acea dreaptă**. Riemann mai respinge și primul principiu al lui Euclid (prin două puncte nu se poate duce decît o dreaptă). Din aceste premise deduce și el o geometrie coerentă, diferită de cea a lui Euclid, ca și de cea a lui Lobacevski. De exemplu, **în geometria riemanniană suma unghiurilor unui triunghi este mai mare de două unghiuri drepte**. Nu putem face o imagine concretă a geometriei lui Riemann privind figurile geometrice desenate pe o sferă („dreapta" ar fi aci drumul cel mai scurt, pe sferă, de la un punct la altul, adică ar fi un arc de cerc mare; de observat că dacă două puncte își sînt diametral opuse pe sferă, se pot duce prin ele o infinitate de cercuri mari. Tot așa, pe sferă nu există cercuri mari paralele). **În geometria lui Riemann spațiul prezintă o „curbură pozitivă"**[20].

---

[19] H.Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, Flammarion, p. 51.

[20] Spațiul riemannian este *fără limită*, pentru că se poate merge mereu înainte de-a lungul unui cerc mare al sferei; el este însă *finit*. Cum spune Poincaré: „Nu ajungi niciodată la capăt, dar poți s-o înconjori."

Postulatele ca „definiţii deghizate"

Aşadar, pornind de la un postulat diferit de postulatul lui Euclid asupra paralelelor, se poate ajunge la propoziţii geometrice necontradictorii. Postulatul lui Euclid îşi pierde astfel caracterul de „necesitate". Sînt posibile şi matematic fecunde alte postulate (ceea ce infirmă opinia kantiană care vedea în structura spaţiului euclidian o formă *a priori* universală şi necesară a spiritului uman). Geometria euclidiană, care pînă în secolul al XIX-lea fusese socotită un absolut, apare ca un caz cu totul particular de geometrie, geometria unui spaţiu de curbură nulă. Aici progresul matematic nu constă în a nega „adevărurile" matematice de ieri, ci în a le situa ca pe un simplu caz posibil într-un ansamblu mai cuprinzător. Generalizarea a constat şi aici în transformarea unei constante (curbura nulă de la Euclid) într-o variabilă.

Ce rezultă de aici privitor la natura postulatelor? Postulatele ne apar de acum ca nişte „definiţii deghizate" (Poincaré). Postulatele lui Euclid definesc un anumit tip de spaţiu geometric, un anumit tip de operaţii geometrice posibile. Fără îndoială că Poincaré, atunci cînd spunea că matematicianul „face geometrie cu spaţiul aşa cum face geometrie cu creta", voia să evidenţieze tocmai caracterul operatoriu al postulatelor. Postulatele euclidiene sînt regulile operatorii ce se aplică spaţiului aşa cum se înfăţişează el percepţiei banale, la scara mijlocie de percepere sau mai degrabă de operare. **Postulatele euclidiene reprezintă conştientizarea „modului de folosire" a spaţiului la scara topometrului.** Cum a spus foarte bine Milhaud, postulatele euclidiene pot fi înţelese astfel: cînd mînuieşti linii drepte, ştii că le poţi prelungi pe direcţia lor; cînd ai de-a face cu două puncte, ştii că le poţi uni printr-o unică dreaptă etc. Postulatele geometriilor neeuclidiene constituie scheme operatorii diferite, străine la început oricărei operaţii fizice concrete, dar care se vor putea dovedi modele de lucru fecunde pentru fizicianul modern, la alte scări de observaţie şi de operare. (Teoria relativităţii generalizate a lui Einstein se traduce bine în schema riemanniană.)

3. Axiomele

Axiomele păreau cîndva evidente

În mod tradiţional, se făcea distincţie între axiome şi postulate. Despre postulate se spunea că sînt propoziţii indemonstrabile ce se prezintă ca teoreme şi că fiecare domeniu matematic are postulate ce-i sînt proprii (există postulatele geometriei, dar există, tot aşa, cele ale mecanicii clasice: principiul inerţiei, independenţa mişcărilor, egalitatea dintre acţiune şi reacţie). Axiomele, dimpotrivă, ar fi nişte exigenţe pur logice, **care se impun în toate domeniile matematicii**, ba chiar se impun oricărei inteligenţe în orice operaţie mintală: ar fi nişte adevăruri **absolut evidente**. Astfel, axiome ca: întregul e mai mare decît partea; sau: două cantităţi egale cu o a treia sînt egale între ele, erau considerate drept pure evidenţe logice, drept expresii derivate ale principiilor fundamentale ale raţiunii umane — principiul identităţii sau principiul contradicţiei.

Dar această concepție despre axiomă este astăzi abandonată. Însăşi axioma va apărea acum ca o definiție deghizată. De exemplu, axioma potrivit căreia întregul e mai mare decît partea este, în realitate, definiția unui anumit gen de totalitate, şi anume a totalității finite. Această axiomă nu mai operează în matematica mulțimilor infinite. Să considerăm pe de o parte mulțimea infinită a numerelor întregi pozitive, iar pe de alta, mulțimea infinită a numerelor pare. Putem să împerechem termen cu termen cele două mulțimi, adică să stabilim între ele o „corespondență biunivocă":

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	...
2	4	6	8	10	12	14	16	18	20	22	24	26	...

În acest sens cele două mulțimi sînt „egale", sînt „de aceeaşi putere". Şi totuşi, mulțimea numerelor pare este o parte a mulțimii numerelor întregi. Din această perspectivă, întregul este egal cu partea. **Axioma nu este deci decît o regulă operatorie ce delimitează un anumit cîmp de operații posibile.**

4. Axiomatica

Nu e, aşadar, de mirare că distincția păstrată în mod tradițional între postulate şi axiome tinde azi să se şteargă. Cel care s-a impus este cuvîntul **axiomă**; el nu mai semnifică un adevăr prim evident, ci prin axiomă se înțelege îndeobşte „orice propoziție ce nu se deduce din altele, ci este pusă, printr-un act de decizie al spiritului, la începutul deducției" (Lalande, *Vocabulaire*). Postulatul paralelelor este, în acest sens, o axiomă.

Axioma a dobîndit o semnificație funcțională, fiind considerată drept o **regulă operatorie**; nu ne mai prea preocupă esența, natura ei. Axiomele nu mai sînt deosebite de postulate pentru că ambele îndeplinesc aceeaşi funcție operatorie.

S-a produs o adevărată revoluție față de epoca în care filozofii considerau axiomele, în felul lui Aristotel sau Descartes, drept adevăruri evidente. Pentru Descartes axiomele sînt „naturi simple" înregistrate de intuiția intelectuală, evidențe absolute. Deducția cartezian㠄 n-are drept scop decît să transmită evidența primelor axiome, de-a lungul „lanțurilor de temeiuri", pînă la ultimele propoziții deduse. Deducția nu este decît o intuiție neîntreruptă, transportată la infinit prin articulațiile discursului.

Concepția modernă despre matematici este mult diferită şi contemporanii noştri au asistat la ceea ce Bouligand numeşte „declinul absoluturilor matematice".

Axiomele nemaifiind considerate drept evidențe ci drept simple convenții operatorii contingente, propozițiile ce se deduc din ele îşi pierd, la rîndul lor, caracterul de adevăruri absolute. Suma unghiurilor unui triunghi este de două unghiuri drepte? Da, dacă adopt axioma (sau postulatul) euclidian a paralelelor; nu, dacă adopt axiome

neeuclidiene. Cum bine spune Blanché: „Nu mai există pentru teoreme adevăr separat şi aşa-zicînd atomic: adevărul lor nu e decît integrarea lor în sistem şi de aceea teoreme incompatibile între ele pot fi deopotrivă adevărate, cu condiţia de a le raporta la sisteme diferite."[21]

Cît despre axiome, ele nu sînt nici adevărate nici false.

Axiome şi ipoteze

Noţiunea de ipoteză din ştiinţele experimentale îi obişnuise deja pe oamenii de ştiinţă să distingă, după cum spune Lalande, „principiile şi fundamentele" unui raţionament, „să nu mai identifice principiile deducţiei cu etajul propoziţiilor al căror adevăr este obiectul unui asentiment imediat"[22] (dat fiind că ipoteza este o afirmaţie conjecturală din care omul de ştiinţă deduce consecinţe verificabile). Nu ipoteza experimentală asigură adevărul consecinţelor sale, ci dimpotrivă, valoarea verificabilă a consecinţelor e cea care justifică ipoteza. Tot aşa în matematică, adoptarea unui sistem de axiome se justifică prin fecunditatea lui, prin bogăţia consecinţelor scoase din el. E drept că pentru a fi corecte, deducţiile matematice nu se cer verificate prin vreo experienţă. Adevărul lor rămîne relativ, pur „formal", e de-ajuns ca ele să fie în acord cu sistemul de axiome ales.

Un sistem de axiome constituie o *axiomatică* (*Vocabularul* lui Lalande înţelege prin axiomatică „ansamblul principiilor puse la începutul unei ştiinţe deductive oarecare"). Prin axiomatică mai trebuie înţeleasă disciplina matematică ce urmăreşte să determine totalitatea axiomelor necesare şi regulile folosirii lor corecte.

Reguli ale axiomaticii

Alegerea unei axiomatici este supusă, într-adevăr, unor reguli logice foarte stricte, care au fost precizate de matematicianul David Hilbert (1862–1943). Se cere ca axiomele să fie **compatibile** (să nu fie în contradicţie unele cu altele), să fie **independente**: nici una din ele să nu poată fi dedusă din celelalte, pentru că altminteri nu ar mai fi axiomă, ci teoremă. Faimosul postulat al paralelelor îşi dezvăluie natura sa axiomatică prin faptul că poate fi modificat în aşa fel încît să rezulte un sistem de geometrie nou şi coerent. Astfel, posibilitatea geometriilor neeuclidiene verifică „independenţa" postulatului paralelelor.

În sfîrşit, axiomele unui sistem trebuie să fie **suficiente** (trebuie întocmită lista cu toate axiomele şi numai acele axiome care sînt necesare pentru derivarea teoremelor enunţate într-un sistem). Nu se pot adăuga indefinit noi axiome la un sistem dat; se spune despre un sistem de axiome că este **saturat** cînd nu i se poate adăuga o nouă axiomă fără să devină contradictoriu. Se poate suprima însă dintr-un sistem de axiomă sau alta, ceea ce echivalează cu o **slăbire** a sistemului. De exemplu, în axiomatica euclidiană, dacă suprim axioma paralelelor fără a o înlocui cu o alta, pot să deduc o nouă geometrie, mai generală decît cea a lui Euclid.

[21] R. **Blanché**, *L'Axiomatique*, PUF, p.6.

[22] A. **Lalande**, *La Raison et les Normes*, Hachette, p. 133.

Formalism şi intuiţie

Observăm preocuparea pentru rigoare ce caracterizează cercetările axiomatice. Hilbert a vrut să „axiomatizeze" într-un mod perfect geometria euclidiană, adică să enunţe toate axiomele necesare şi nici una în plus, să expliciteze axiomele rămase implicite în lucrarea lui Euclid. În acest sens, el enunţă cinci grupuri de axiome (de **apartenenţă**, care permit definirea punctelor, dreptelor, planelor, de **ordine**, de **congruenţă** sau egalitate geometrică, de **paralelism**, de **continuitate**).

Axiomatica introduce în matematică un grad de abstractizare ce tinde să reducă propoziţiile geometrice înseşi la pure relaţii logice. După cum notase deja Gergonne în secolul al XIX-lea, o propoziţie ca „1x determină 2y" poate semnifica deopotrivă că un punct este determinat de două secante sau că o dreaptă este determinată de două puncte. Enunţul axiomatic este independent de conţinutul său. Astfel, după cum spune Arnold Reymond, matematicianul ţese „o canava pur logică pe care, dacă dorim, putem broda figuri geometrice"[23].

Matematicile n-ar mai fi deci decît o logică simbolică, o logistică. Propoziţiile lor ar exprima pure relaţii logice, între concepte independente de orice semnificaţie concretă. Matematica, spunea în acest sens Bertrand Russel, este „o ştiinţă în care nu ştim despre ce vorbim" şi adăuga (amintind că „adevărul" teoremelor este relativ la un sistem de axiome pur convenţional) „nici dacă ceea ce spunem este adevărat".

Anterioritatea intuiţiei faţă de axiomatizare

Succesele formalismului matematic nu trebuie însă să ne facă să uităm că verbul „a formaliza" are complement direct de obiect. Formalismul urmăreşte să formalizeze o activitate operatorie la început concretă şi mai mult sau mai puţin **intuitivă**. **Axiomatica este filozofia matematicii deja elaborate**. În schimb, demersurile gîndirii matematice **în curs de elaborare** sînt mai capricioase, mai puţin riguroase, mai intuitive. Aşa cum „arta jocului de şah nu se reduce la regulile de mutare a pieselor"[24], matematica vie nu se reduce la logică. Însăşi axiomatica euclidiană (aproximativă cum este în comparaţie cu rigoarea hilbertiană) este ulterioară descoperirii teoremelor (majoritatea propoziţiilor lui Euclid erau cunoscute înaintea sa, el s-a mulţumit să le formuleze). Cum scrie Blanché: „Numai în cărţi o axiomatică începe cu axiomele. În spiritul axiomaticianului, ea se încheie cu acestea. Axiomatica presupune deducţia materială pe care o pune în formă."[25]

Logica pură poate să arate că axiomele cutărui sistem sînt coerente şi independente[26]. De ce a fost întocmită însă cutare listă de axio-

---

[23] A. Reymond, *Les Principes de la logique*, ed. a 2-a, Vrin, p. 219.

[24] H. Poincaré, *Science et Méthode*, Flammarion, p. 158.

[25] R. Blanché, *L'Axiomatique*, p. 79.

[26] Logica pură nu acordă mai multă valoare unei axiomatici decît altora. „În logică, spune Rudolf Carnap, nu există morală."

me şi nu o alta? De exemplu, cele cinci grupuri de axiome definite de Hilbert nu sînt convenţii oarecare, ci au drept structură subiacentă geometria euclidiană. Efortul de formalizare ajunge oare să elimine orice urmă a originilor intuitive ale operaţiilor formalizate? Ne putem îndoi. Chiar şi cea mai abstractă geometrie foloseşte, de exemplu, cu ingenuitate noţiuni aritmetice: a vorbi de triunghi înseamnă a te servi de numărul 3; a invoca suma unghiurilor unui triunghi înseamnă a presupune adunarea. Noţiunea de număr are drept origine operaţia de adunare, operaţie mai întîi concretă, avînd fundamente intuitive. Poincaré a sublinat cu umor că logisticienii n-au izbutit niciodată să dea o definiţie axiomatică a numerelor care să nu presupună intuiţia lor. A spune că „zero este numărul de elemente al clasei vide, clasa vidă fiind clasa ce nu conţine un element" înseamnă „a defini pe „zero" prin „vid", iar „vid" prin „nici un", ceea ce înseamnă, la drept vorbind, a abuza de bogăţiile limbii naturale"[27]. În plus, dacă non-contradicţia unei geometrii presupune demonstrată non-contradicţia aritmeticii, non-contradicţia aritmeticii, după cît se pare (graţie lucrărilor lui Gödel), nu e susceptibilă de demonstraţie cu resursele matematicii înseşi. Chiar şi cel mai abstract formalism lasă totdeauna un oarecare reziduu intuitiv. „Logica — spune Poincaré — rămîne sterilă dacă nu e fecundată de intuiţie." Iar la această dezbatere privind intuiţia şi formalismul, putem accepta concluzia nuanţată pe care ne-o propune Blanché: „Folosul pe care-l aduce metoda axiomatică nu constă în a exclude intuiţia, ci în a o îngrădi şi restrînge la terenul îngust unde este de neînlocuit."[28]

7. Rolul matematicii în cunoaşterea universului. Aristotelicienii şi pitagoricienii

Pentru Aristotel, dacă matematica este ştiinţa **cantităţii**, fizica se ocupă de **calităţi concrete**; din această perspectivă, ştiinţele naturii sînt pur descriptive şi anecdotice. Ele constituie o „istorie naturală", o „anchetă" asupra „curiozităţilor" universului. În tot cursul Evului Mediu, matematica şi ştiinţele naturii rămîn mai departe două domenii separate: gîndirea logico-matematică îşi pune la încercare rigoarea, iar pe de altă parte continuă progresul tehnicilor, observaţiile şi reţetele empirice se acumulează.

Fizica epocii moderne se naşte însă în secolul al XVII-lea, în momentul cînd Kepler, Galilei, Newton au avut ideea de a folosi matematica pentru cunoaşterea universului material. Titlul marii opere a lui Newton, *Principiile matematice ale filozofiei naturale* (adică ale fizicii), exprimă această revoluţie epistemologică.

[27] H. Poincaré, *Science et Méthode*, p. 189.
[28] R. Blanché, *L'axiomatique*, p. 82.

E drept că încă pitagoricienii au presimţit că Universul e o operă matematică. Numerele, spuneau ei, „guvernează lumea". Iar „lumea" este înainte de toate bolta cerească (la latini, *mundus*), unde fiecare constelaţie se caracterizează deopotrivă prin forma ei geometrică şi prin numărul aştrilor ce o alcătuiesc. Pitagoricienii fuseseră impresionaţi de raporturile dintre numere în acordurile muzicale (corzile în vibraţie emit sunete a căror înălţime depinde de lungimea lor).

Pitagoricienii rămîneau însă prizonieri ai unei concepţii realiste şi mistice despre număr. Pentru ei, cantităţile numerice înseşi sînt încă nişte calităţi, numerele sînt entităţi înzestrate cu virtuţi magice. Lucrurile sînt numere şi numerele sînt lucruri. Numărul 5 simbolizează căsătoria (pentru că e format din unirea primului număr mascul, 3, cu primul număr femelă, 2). Numărul 8 este al dragostei (3, puterea, plus 5, căsătoria). Jurămîntul pitagoricienilor se baza pe formula 1 + 2 + 3 + 4 = 10, unde 1 semnifică pe Zeus, 2 Soarele şi Luna (cele două „luminarii"), 3 semnifică cele trei elemente (pămînt, apă, foc), iar 4, cele patru puncte cardinale. Intuiţia genială a pitagoricienilor a degenerat, astfel, după cum se vede, în superstiţii magice (superstiţia ce se leagă încă şi astăzi de numărul 13 perpetuează această tradiţie).

Matematica exprimă lumea

Pentru ştiinţă, numărul nu mai este o realitate substanţială, ci un simplu **simbol operatoriu**. Ştiinţele naturii vor să exprime într-un limbaj extrem de precis **relaţii** ce există între fenomene. Nu mai este vorba de a visa că numerele „guvernează" lumea, ci de a arăta — mai eficace şi totodată mai modest — că o exprimă. Departe de a se plia după număr, lumea este doar exprimată de el într-un limbaj deopotrivă suplu şi riguros. Numerele nu sînt „stăpînele lumii, ci tălmăcitoarele ei fidele".

Kepler descoperă că traiectoria lui Marte este o elipsă, adică una din secţiunile conice a căror geometrie fusese studiată de Apollonios din Perge — după Menaichmes — încă din secolul III a. Chr. **Galilei dă expresia algebrică a căderii corpurilor. Descartes foloseşte relaţiile trigonometrice pentru a exprima cele trei legi ale refracţiei.**

Astfel, matematica este nu atît o ştiinţă particulară, cît instrumentul, limbajul tuturor ştiinţelor, „esperanto-ul raţiunii", o limbă universală[29] vorbită curent de către fizician, chimist, mai recent şi de către biolog, iar în prezent împrumutată de către psiholog, sociolog sau economist pentru a descrie exclusiv comportamentul oamenilor.

Limbajul matematic s-a perfecţionat întruna (în secolul al XVII-lea a fost descoperit calculul infinitezimal, graţie căruia se exprimă variaţiile continue; în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, ecuaţiile dife-

[29] Limbajul matematic e un limbaj „economic". Aceleaşi ecuaţii diferenţiale se regăsesc în electrostatică, în hidrodinamică, în termodinamică. „Matematica — spunea Poincaré — este arta de a da acelaşi nume unor lucruri diferite."

rențiale oferă un limbaj precis mecanicii cerești, studiului propagării căldurii, a undelor luminoase și sonore; fizica „cîmpurilor" își va datora cele mai frumoase rezultate calculului vectorial și tensorial etc.). Biologia utilizează calculul probabilităților (biometria, distribuția statistică a caracterelor ereditare în genetica mendeliană). Psihologia și sociologia utilizează teste și anchete ale căror rezultate se pretează la prelucrări statistice. Întrucît are de-a face cu măsurători, cu relații cantitative, cunoașterea științifică nu are alt limbaj în afară de cel matematic, iar progresele ei sînt legate de cele ale formalismului matematic ca și de progresele instrumentelor de măsură și ale tehnicilor experimentale[30].

Este Dumnezeu matematician?

Dar acest succes al matematicii în exprimarea fenomenelor naturale ridică o problemă de ordin metafizic. Cum este posibil ca niște speculații matematice abstracte, pur teoretice (s-a spus că matematicianului îi sînt de-ajuns „un sistem de axiome, o tablă și o cretă") să izbutească — ulterior — să traducă atît de bine realitatea fizică? Cum se poate explica această potrivire între inteligența matematică și realitate? Există aci, pare-se, un mister. Cum spunea Einstein: **„Ceea ce e de neînțeles este că lumea poate fi înțeleasă"**.

Marii creatori ai științei moderne, Kepler, Galilei, Newton interpretau inteligența matematică a cosmosului într-un sens teologic (ca și contemporanii lui Descartes, mai cu seamă Malebranche). Dumnezeu a creat lumea după legile matematicii și a pus în spiritul nostru „semințele adevărului" (Descartes) pe care nu ne rămîne decît să le dezvoltăm pentru a o înțelege. Kepler, entuziasmat de descoperirea traiectoriei eliptice a planetelor, exprimă într-un frumos pasaj al celor *Cinci cărți despre armonia Lumii* gratitudinea sa față de Dumnezeu: „Îți mulțumesc, Creatorule și Doamne, că mi-ai bucurat spiritul cu privelișteа operei tale"[31]. Pe Leibniz îl umplea de admirație extrema simplitate a legilor universului, unde maximum de efecte este realizat cu minimum de mijloace. „Lumea — spunea el — a ieșit din calculele lui Dumnezeu". Încă Platon invoca un Zeus care „totdeauna geometrizează". În Biblie, *Cartea înțelepciunii* (XI, 20), ne învață că Dumnezeu „toate le-a rînduit cu măsură, cu număr și cu cumpănă".

Puterea și limitele matematicii

Sînt posibile însă și alte interpretări ale acordului dintre intelect și lucruri. Kant respinge realismul ontologic și propune o soluție de factură idealistă. Dacă există potrivire între spirit și experiență, este pentru că spiritul însuși construiește experiența grație „formelor sale

[30] Louis Rougier scria foarte inspirat: „A descoperi un instrument pentru măsurarea unui fenomen calitativ rămas pînă acum rebel la măsurare înseamnă a inaugura un nou capitol al științei. Lavoisier a creat chimia în ziua în care s-a servit de balanță. Berthelot a întemeiat termochimia în ziua în care a folosit calorimetrul. Nu există o știință a mirosurilor și a gusturilor pentru că pînă în prezent nu a fost găsit echivalentul lor cantitativ, adică mijlocul de a le măsura" (*Traité de la connaissance*, p. 186).

[31] Citat în L. Rougier, *Traité de la connaissance*, p. 361.

a priori, „categoriilor" sale. Spiritul nu va regăsi în lume decît legăturile pe care el însuşi le-a introdus în ea. Această teorie nu-i scutită de dificultăţi, iar „formele *a priori*" au fost atacate virulent de critica contemporană: intuiţia spaţio-temporală de tip euclidian, pe care Kant o considera necesară şi *a priori*, nu mai este recunoscută ca fiind necesară (spaţiile neeuclidiene ale lui Lobacevski sau Riemann) şi nici ca fiind *a priori* (putînd fi socotită drept o schemă abstrasă din primele operaţii de „măsurare a pămîntului").

Dacă primele scheme operatorii au rezultat din experimentare şi din tehnici concrete, înţelegem mai lesne cum se face că schemele cele mai abstracte, cele mai purificate se pot, la rîndul lor, aplica realităţii. De altfel, universul nu se pliază chiar atît de uşor cum se spune uneori, la structurile gîndirii matematice. Anticii împărtăşeau prejudecata că mişcările aştrilor sînt „perfecte", adică circulare. Kepler gîndeşte că traiectoria planetelor este eliptică, ceea ce e încă destul de remarcabil, dar astăzi ştim că această elipsă este destul de aproximativă (Einstein a stabilit şi verificat că traiectoria nu se închide asupra sa după o revoluţie completă a planetei; orbita avansează uşor după fiecare revoluţie). Ecuaţiile mecanicii cereşti au pierdut astăzi armonioasa simplitate newtoniană şi se dovedesc foarte anevoie de mînuit. Şi chiar succesul lor dovedeşte, după cum spune Russell, nu atît armonia cosmosului, cît „dibăcia fizicianului".

Să remarcăm, de altfel, că eficacitatea instrumentului matematic descreşte pe măsură ce trecem (potrivit clasificării propuse de Auguste Comte) la ştiinţele mai complexe şi mai concrete, biologia şi mai ales ştiinţele umane. Devenirea vie, individualitatea complexă se pretează destul de anevoios la traducerea matematică. Visul cartezian privind „ştiinţa admirabilă" a matematicii universale nu s-a realizat încă.

Chiar şi în domeniile unde matematica permite o exprimare a legilor realului destul de precisă pentru ca previziunea şi acţiunea tehnică să dobîndească o mare putere, nu trebuie uitat că aspectul calitativ al fenomenelor — aspectul pur subiectiv, dar tocmai de aceea cel ce e trăit — este sacrificat în mod sistematic. A spune, ca în manifestul Şcolii de la Viena (1929) că „în optica fizică nu intervine decît ceea ce chiar şi orbul poate în principiu să înţeleagă" înseamnă a releva deopotrivă puterea şi limitele fizicii matematice. Lumea „trăită" a calităţilor sensibile, a stărilor de conştiinţă, a sentimentelor îşi are valoarea sa pe care asceza matematică îşi ia în chip legitim dreptul s-o excludă, dar pe care matematicianul — ca om — n-ar trebui s-o uite. Chiar dacă ar fi ca peste milenii, un supermatematician să izbutească a pune în ecuaţie geniul lui Racine, o atare cunoştinţă n-ar fi de natură să înlocuiască plăcerea ce ne-o procură lectura lui *Britannicus* şi a *Bérénice*-i. Matematica e pentru spirit o admirabilă şcoală de rigoare, dar nu poate să definească ea singură întreaga cultură umană.

IDEILE ESENŢIALE

Logica este „ştiinţa probării". Logica lui Aristotel se baza pe procese de incluziune între clase: dacă toţi oamenii sînt muritori (majora) şi dacă Socrate e om (minora), atunci Socrate e muritor (concluzia). Concluzia decurge *cu necesitate*: Socrate este inclus în clasa oamenilor, inclusă, la rîndul ei, în cea a muritorilor. Nu putem refuza concluzia, care spune acelaşi lucru cu premisele. În acest sens, afirmă Paul Valéry „nu cucuta l-a ucis pe Socrate, ci silogismul".
Raţionamentul matematic este o prelungire a logicii. El nu se limitează la operaţii elementare de incluziune, ci cuprinde tot felul de relaţii cantitative. Dar principiul său e acelaşi: a identifica o propoziţie nouă cu propoziţii deja admise, a da la iveală *tautologii*.
O demonstraţie matematică, spunea Leibniz, nu este altceva decît „rezoluţia unui adevăr în alte adevăruri deja cunoscute". A demonstra că 2 şi cu 2 fac 4 înseamnă a reduce această propoziţie la propoziţii deja acceptate, mai precis la definiţiile respectivelor numere. Raţionamentul matematic presupune deci, în punctul său de plecare, definiţii, postulate, axiome. Descartes considera, în secolul al XVII-lea, că aceste principii de plecare sînt evidente prin ele însele, raţionamentul matematic constînd în a transmite aceste intuiţii originare de-a lungul „frumoaselor înlănţuiri de temeiuri".
În pragul secolului al XXI-lea, ştim că axiomele şi postulatele sînt „definiţii deghizate", nefiind nicidecum nişte evidenţe. Celebrul postulat pe care Euclid ne cere să-l admitem pentru demonstrarea propoziţiei a 29-a, postulatul paralelelor („printr-un punct situat în afara unei drepte într-un plan nu se poate duce decît o paralelă la acea dreaptă") nu-i decît o convenţie, au fost inventate geometrii neeuclidiene, bazate pe convenţii diferite. Pentru Lobacevski, printr-un punct se pot duce, în planul considerat, mai multe paralele la o dreaptă dată, iar pentru Riemann nu se poate duce nici una. În fapt, aceste postulate echivalează cu definirea a trei spaţii: de curbură nulă (Euclid), de curbură negativă (Lobacevski) sau pozitivă (Riemann). Un adevăr matematic încetează, aşadar, de a fi absolut, el este relativ la axiomatica aleasă. Astfel, propoziţia „suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte" este adevărată numai dacă accept axiomatica euclidiană, fiind falsă în geometriile neeuclidiene. Schimbînd ipotezele (axiomele şi postulatele), schimbaţi concluziile!
Studiul unei cărţi de matematică ne propune imaginea unui sistem formal foarte riguros. Dar matematica gata elaborată nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere matematica în curs de elaborare. Aici, alături de logica pură, intuiţia îşi reintră în drepturi. Pentru ca deducţiile să se poată opera, este nevoie de „găselniţe" (de exemplu, în geometria elementară, de construcţii în spaţiu). Matematica este limbajul tuturor ştiinţelor sau, cum spunea Bachelard, „esperanto-ul raţiunii". Gîndiţi-vă cît de uimit a fost Johannes Kepler (1571–1630) cînd a descoperit că traiectoria planetei Marte este o elipsă, adică una din secţiunile conice a căror geometrie fusese studiată de greci cu trei secole înaintea erei noastre! Acest uimitor acord al matematicilor cu legile universului material fusese presimţit deja de Pitagora! „Numerele guvernează lumea."

TEXT DE COMENTAT

Matematica: un sistem ipotetico-deductiv

„Este suma unghiurilor unui triunghi egală, mai mică sau mai mare de două unghiuri drepte? Din cele trei cazuri posibile, un geometru din antichitate ar fi răspuns că primul e adevărat iar celelalte două sînt false. Pentru un modern, aici este vorba de trei teoreme distincte ce nu se exclud reciproc decît înăuntrul unuia şi aceluiaşi sistem, după cum numărul paralelelor este postulat egal, mai mare sau mai mic de unu, ba chiar se împacă într-un sistem slăbit şi mai general, în care numărul paralelelor posibile este lăsat nespecificat. Faptul că experienţa, la scara noastră, verifică una şi numai una din aceste trei propoziţii, aceasta nu priveşte decît utilizarea practică a ştiinţei, nu ştiinţa pură şi dezinteresată.

Ideea ivită astfel cu prilejul teoriei paralelelor trebuie în mod firesc să se extindă la ansamblul postulatelor. Vedem atunci cum se disociază cele două aspecte ale adevărului geometric, intim amestecate pînă acum într-o uimitoare unitate. O teoremă geometrică era în acelaşi timp o informaţie despre lucruri şi o construcţie a minţii, o lege fizică şi o piesă dintr-un sistem logic, un adevăr de fapt şi un adevăr de raţiune. Din aceste cupluri paradoxale, geometria teoretică lasă acum în mod hotărît de o parte primul element, pe care îl expediază geometriei aplicate. Pentru teoreme nu mai există adevăr separat şi, pentru a spune aşa, atomic: adevărul lor nu este altceva decît integrarea lor în sistem, şi tocmai de aceea nişte teoreme incompatibile între ele pot să fie deopotrivă adevărate, cu condiţia de a le raporta la sisteme diferite. Cît despre sistemele înseşi, pentru ele nu se mai pune problema adevărului sau falsităţii decît, eventual, în sensul logic de coerenţă sau de contradicţie internă. Principiile ce le inspiră sînt simple ipoteze, în accepţiunea matematică a acestui cuvînt: ele sînt doar puse, nu afirmate; nu în sensul că ar fi îndoielnice, cum sînt conjecturile fizicianului, ci în sensul că se situează dincolo de adevărat şi fals, aidoma unei decizii sau unei convenţii. Adevărul matematic dobîndeşte astfel un caracter global: este adevărul unei vaste implicaţii, unde conjuncţia tuturor principiilor formează antecedentul, iar conjuncţia tuturor teoremelor — consecventul.

În interpretarea tradiţională, demonstraţia matematică era categorică şi apodictică. Ea spunea: „Aceste principii fiind adevărate în mod absolut, cutare propoziţie, pe care o deduc din ele, este deci adevărată şi ea." Aristotel o numea „silogismul necesităţii". Acum, ea spune doar atît: dacă adoptăm, arbitrar, cutare set de principii, iată consecinţele ce rezultă formal din ele. Necesitatea nu mai rezidă decît în legătura logică ce uneşte propoziţiile, ea s-a retras din propoziţiile înseşi. Matematica a devenit, după cum spunea Pieri, un sistem, *ipotetico-deductiv*".

(R. Blanché, *L'Axiomatique*, PUF, p. 5–7)

SUBIECTE DE REFLECȚIE ȘI DEZBATERE

- Cum se face că matematica, produs al gîndirii independent de experiență, dă seama atît de admirabil de realitate?
- Este legitimă aplicarea matematicii la toate domeniile realității?
- Este logica o știință?
- Contradicția se întîlnește doar în idei sau se poate găsi și în lucruri?
- Este matematica reductibilă la logică?
- Este matematica doar un limbaj?
- Este adevărul matematic modelul oricărui adevăr?
- Relevați importanța filozofică a următorului text, procedînd la studiul lui sistematic:

„Se vede clar de ce aritmetica și geometria posedă mai multă certitudine decît celelalte științe: pentru că numai ele se ocupă de un obiect atît de pur și de simplu încît nu sînt nevoite să admită absolut nimic incert oferit de experiență și constau în întregime din lanțuri de consecințe deduse prin raționament. Ele sînt, așadar, cele mai ușoare și mai clare din toate și au un obiect așa cum îl dorim, pentru că pare cu neputință ca în privința lui cineva să comită erori altfel decît prin neatenție. Nu trebuie totuși să ne mire că în mod spontan multe spirite preferă să se îndrepte spre alte studii ori spre filozofie: căci aceasta se întîmplă pentru că tot omul își ia mai cu îndrăzneală libertatea de a afirma lucruri pe ghicite într-o chestiune obscură decît în una evidentă și pentru că e mult mai ușor să faci presupuneri privitor la o chestiune oarecare decît să ajungi la adevărul însuși într-o chestiune oricît de ușoară.

Din toate acestea însă trebuie să conchidem nu că aritmetica ca și geometria ar fi singurele ce se cuvin învățate, ci doar că aceia ce caută calea dreaptă a adevărului nu trebuie să se ocupe de nici un obiect despre care nu pot avea o certitudine egală cu cea a demonstrațiilor din aritmetică și din geometrie." **(Descartes)**

CAPITOLUL 8

Ştiinţele materiei. Teorie şi experienţă

Ştiinţele matematice sînt **ipotetico-deductive**. Matematicianul îşi dă un sistem de definiţii şi axiome şi din aceste „ipoteze" deduce o serie întreagă de consecinţe. Îi este suficient ca axiomele de la care pleacă să fie independente şi compatibile, iar teoremele ce decurg din ele să fie corect deduse. În toate acestea matematicianul nu are de-a face decît cu convenţii puse de el însuşi şi cu înlănţuiri logice ale propriei sale gîndiri. El pare că constituie astfel o lume matematică independentă, total transparentă spiritului care a creat-o.

Ştiinţele materiei se prezintă, dimpotrivă, ca un efort de cunoaştere a lumii reale, ca o explorare a naturii. Ele sînt, după cum adesea se spune, „ştiinţe de observaţie" care poartă asupra „faptelor". Filozofii numiţi empirişti au insistat mult asupra acestui caracter. În ştiinţele experimentale omul de ştiinţă trebuie să se supună verdictului experienţei şi toate demersurile sale sfîrşesc în cele din urmă prin a constata pasiv ceea ce este.

Dar ştim deja că această opoziţie dintre matematică şi ştiinţele naturii este o caricatură. Bachelard denunţă în mod judicios dublul mit al unei „raţionalităţi vide" şi al unui „empirism dezlînat"[1]. Axiomele matematice sînt scheme operatorii rezultate, la originile lor îndepărtate, din operaţii concrete efectuate în spaţiu. Pe de altă parte, ştiinţele materiei nu sînt o acumulare de constatări empirice. În ele nu este vorba de a colecţiona fapte, ci de a le coordona şi explica. Am văzut ce importanţă a dobîndit limbajul matematic în exprimarea fenomenelor materiale. Ne vom strădui să arătăm că demersul experimental, departe de a sfîrşi într-o capitulare a spiritului în faţa datelor brute ale experienţei, caută dimpotrivă să „înţeleagă" faptele, să le integreze într-un sistem de concepţii teoretice care să fie deopotrivă pe deplin inteligibile şi experimental verificabile.

1. Demersul experimental

Acesta se prezintă ca un proces în trei timpi. Este vorba întîi de **observarea faptelor**, apoi de propunerea unei teorii conjecturale,

[1] G. Bachelard, *Raţionalismul aplicat*, trad. rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

ipoteza, şi în fine, de revenirea la experienţă pentru **verificarea** ipotezei. În toate acestea spiritul nu este nicidecum pasiv, aşa cum uneori au părut a crede empiriştii, şi vom vedea cum în toate cele trei momente ale demersului experimental raţiunea este angajată activ.

1. Observarea faptelor

Noţiunea de „fapt polemic"

Nu e cu totul exactă afirmaţia că ştiinţa pleacă de la fapte. În realitate, chiar şi în epocile cele mai primitive găsim în jurul faptelor explicaţii sau pseudoexplicaţii de ordin mitologic şi antropomorfic. Astfel de interpretări, chiar şi atunci cînd nu au nimic ştiinţific, dezvăluie totuşi ambiţiile spiritului omenesc, vocaţia sa de a depăşi datul empiric brut. Cînd se descoperă noi fapte, spiritul tinde în mod firesc să le integreze sistemului de credinţe şi de interpretări pe care l-a adoptat anterior. **Se întîmplă însă uneori ca faptele nou descoperite să se afle în contradicţie cu sistemul lumii anterior admise**. Acestea sînt faptele pe care Bachelard le numeşte „polemice", fapte ce-l constrîng pe omul de ştiinţă să-şi pună o problemă. Punctul de plecare al cercetării nu este deci faptul empiric luat izolat, ci **problema pusă de fapt**, contradicţia dintre faptul descoperit şi concepţiile teoretice anterioare.

Problemele puse de două fapte polemice celebre

În 1643 fîntînarii din Florenţa, scoţînd apa dintr-o cisternă cu ajutorul unei pompe aspiratoare, constată că apa nu urcă în pompa vidă mai sus de „15,5 coţi" (10,33 m). Iată un fapt tipic „polemic" pentru că el contrazice teoria admisă în epocă: natura are oroare de vid. **Faptul acesta constituie o problemă** pe care Galilei, Torricelli, Pascal se vor strădui să o rezolve.

În octombrie 1772, Lavoisier expune o bucată de plumb la căldura solară concentrată printr-o lentilă, făcînd ca plumbul să ardă. El constată că reziduul, plumbul calcinat — căruia i se spunea pe atunci var de plumb — a crescut în greutate. Faptul acesta îi reţine atenţia pentru că se află în contradicţie cu teoria „flogisticului" acceptată de chimiştii secolului al XVIII-lea. Din antichitate se considera că atunci cînd un corp arde, din el se degajă o anumită substanţă sub formă de flacără, iar chimistul Stahl (1660–1734) a numit această substanţă „flogistic". Stahl considera că un metal se compune dintr-un var şi din flogistic; arderea ar fi atunci o descompunere chimică: un metal care arde eliberează flogisticul din el, rămînînd un „var". **Dar cum se explică atunci că acest var rezidual este mai greu decît bucata de plumb iniţială?** Chimiştii din epocă încercau să-şi ascundă valoarea polemică a faptului imaginînd că flogisticul avea o greutate negativă! (Idee explicit enunţată de Gabriel Venel care era profesor de medicină la Montpellier). Recunoaştem aici unele concepţii aristotelice (distincţia dintre corpurile grele şi cele uşoare). Dar această noţiune de „greutate negativă" sau de „uşurime pozitivă" era ea însăşi puternic contrazisă şi în bună parte depăşită în sectoarele fizicii şi mecanicii din secolul al XVIII-lea moştenitoare ale lucrărilor lui Galilei şi Newton.

De ce respinge Lavoisier flogisticul?

Lavoisier nu putea accepta mitul greutății negative. În timp ce majoritatea chimiștilor adepți ai flogisticului erau medici și farmaciști slab familiarizați cu cultura matematică, Lavoisier studiase matematica și mecanica; el avea legături de prietenie cu marii matematicieni din vremea sa, Laplace și Monge, cu care adesea făcea schimb de idei[2]. Grație împrejurării că Lavoisier, fiind la curent cu matematica și cu mecanica cea mai avansată din epoca sa, se eliberase definitiv de orice mitologie aristotelică, faptul creșterii în greutate a metalului calcinat căpăta pentru el deplina sa valoare de problemă. Cultura sa mecanică îl sensibiliza la această contradicție, dat fiind că, după cum spune o formulă celebră, „nu ești curios decît în măsura în care ești instruit". Să adăugăm că Lavoisier este primul care a constituit cu adevărat „faptul chimic" impunînd măsurători precise, cîntărind cu grijă substanțele și reziduurile lor, înainte și după fiecare operație.

Cu cît progresează tehnicile științifice, cu cît măsurătorile devin mai riguroase și mai fine, cu atît se dezvăluie mai bine „faptele polemice", punînd astfel probleme pe care o observație empirică și grosieră nu le-ar fi bănuit niciodată. Așa se face că orbita descrisă de planeta Uranus constituie pentru Le Verrier, în 1846, un fapt-problemă. Într-adevăr, această orbită diferă de aceea teoretic calculată după legile lui Newton ținînd cont de atracția exercitată de planetele vecine cunoscute, Jupiter și Saturn. După cum se vede, faptul nu este aici obiectul unei observații naive. El este reprezentat, la drept vorbind, de diferența sau contradicția dintre calcule și o observație savantă. „Trebuie, spune Alain, să fii foarte învățat pentru ca să sesizezi un fapt."

2. De la experiență la teorie: ipoteza

a) Empirismul

Pentru empiriști ipoteza este sugerată direct de fapte sau mai degrabă nici nu trebuie să facem ipoteze, ci să ne mulțumim să observăm în ce mod se înlănțuie faptele unele cu altele. E de ajuns, spune Brunschvicg (rezumînd pozițiile empirismului înainte de a le critica), „ca experiența să fie lăsată să se depună singură în spiritul nostru, natura să fie lăsată să se înscrie singură în știință"[3]. Idealul empirist constă pur și simplu în a desface fir cu fir rețeaua încîlcită a fenomenelor, în a descifra cu meticulozitate relațiile simple înscrise în complexitatea datului perceput, fără a face drumul ocolit al ipotezelor. „Niște fapte bine observate, spunea Magendi, valorează mai mult decît toate ipotezele din lume." Potrivit lui John Stuart Mill, este deajuns ca omul de știință să observe că, într-o înlănțuire de fapte, fenomenul *a* este totdeauna urmat de fenomenul *b*, pentru a conchide că *a* este cauza lui *b* (**metoda concordanței**); sau, să observe că

[2] M. Daumas, *Lavoisier, théoricien et expérimentateur*, p. 13, PUF.

[3] L. Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, ediția întîi, p. 64, P.U.F.

fenomenul *b* se produce atunci cînd este prezent fenomenul *a* şi nu se produce niciodată cînd fenomenul *a* lipseşte **(metoda diferenţei)**. Sau, cînd într-un ansamblu de fenomene un şir de consecvenţe, cu excepţia unuia singur, *b*, a putut fi pus în legătură cu un şir de antecedente, cu excepţia unuia, *a*, se poate conchide că „reziduul" *a* este cauza „reziduului" *b*. **(metoda reziduurilor)**. În fine, relaţiile dintre două fenomene se vor dezvălui şi atunci cînd observăm că variaţiile unuia din ele sînt însoţite de variaţii corelative ale celuilalt **(metoda variaţiilor concomitente)**.

b) Iluzia empiriştilor şi cauzele ascunse

Punctul de vedere empirist se sprijină însă pe iluzia naivă că natura oferă spontan observatorului toate fenomenele sale, că i le prezintă „gata etichetate", cauza unui fenomen fiind dată în experienţă, întocmai ca şi fenomenul pe care căutăm să-l explicăm. **În realitate, cauza este la început ascunsă şi trebuie să începem prin a o bănui, prin a o imagina**. Tocmai în aceasta rezidă rolul ipotezei. Să considerăm experienţa fîntînarilor din Florenţa: ei au descoperit că apa nu urcă în pompele cu vid mai sus de 10,33 m. Se ştie că Torricelli va explica acest fapt, atît de deconcertant în epocă, prin presiunea atmosferică. Dar descoperirea lui Torricelli nu constă în a constata pasiv „concordanţa" între două fapte date, şi anume apa care nu urcă peste 10,33 m şi presiunea atmosferică. Nu există decît un fapt, înălţimea apei. Căci presiunea atmosferică nu este dată la început ca un fapt. **Înainte de a fi o experienţă, ea este o exigenţă**. Este o ipoteză pe care spiritul o riscă spre a face inteligibil faptul că apa nu urcă mai sus de 10,33 m. Brunschvicg scrie: „În ce a constat, aşadar, descoperirea lui Torricelli? Trebuie să înţelegem că ea a fost o **invenţie**. Torricelli a introdus în şirul fenomenelor antecedentul pe care experienţa nu-l furnizase: el a presupus că atmosfera formează deasupra pămîntului o coloană de o greutate determinată, a cărei presiune asupra corpurilor aflate pe suprafaţa pămîntului se exercită la fel ca presiunea corpurilor solide sau lichide. Această invenţie este un act raţional."[4]

Atunci cînd Le Verrier nu izbuteşte să explice mişcările planetei Uranus prin atracţia planetelor cunoscute, avem ceea ce John Stuart Mill numeşte „un reziduu". Dar metoda lui Mill nu poate servi deloc la explicarea acestui reziduu, tocmai deoarece cauza perturbaţiilor acestei planete nu este **dată** în experienţa epocii sale. Şi de astă dată se cere depăşit datul, se cere făcută o ipoteză, faptul dat se cere situat într-un context de relaţii inteligibile, în care omul de ştiinţă introduce, cu titlu de ipoteză, **fapte posibile**. Le Verrier formulează ipoteza unei planete încă necunoscute, a cărei forţă de atracţie ar explica tocmai „reziduul" enigmatic din perturbaţiile lui Uranus. El calculează care trebuie să fie masa şi distanţa acestei planete ipotetice, pe care o numeşte Neptun, pentru ca, în cadrul legilor lui Newton, mişcările

[4] L. Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, p. 71.

planetei Uranus să devină inteligibile. Vedem cum, în efortul său de a explica faptele, omul de știință, departe de a „simplifica" datul empiric, îmbogățește faptele presupuse. Cum bine spune Brunschvicg: „Înainte de a face operă științifică, ce găseau oamenii în fața lor? Nicidecum o împletire complexă pe care urmau să o reducă meticulos la o schemă simplă; pentru că **universul experienței imediate conține nu mai mult decît este cerut de știință, ci mai puțin:** el este o lume superficială și mutilată sau, cum spune Spinoza, lumea consecințelor fără premise."[5]

c) Ipoteza

Recunoaștem acum care este natura și funcția ipotezei. Ipoteza este ceea ce se află „sub teză", ea este fundamentul unei propoziții: altfel spus, nu o simplă conjectură, ci o **explicație inteligibilă**. Ipoteza ține de imaginație, dar de imaginația rațională. Claude Bernard (care a relevat atît de bine importanța ipotezei în științele experimentale) o definea drept „o interpretare anticipată și rațională a fenomenelor naturii". La întrebarea „de ce?" omul de știință nu răspunde direct și definitiv printr-o propoziție afirmativă. Ci purcede pe calea ocolită a unei noi întrebări. El întreabă (ca să reluăm expresia lui Bachelard) „De ce nu?" Omul de știință este cel care pășește înaintea naturii, care riscă o explicație îndrăzneață, care propune o ipoteză neprevăzută. Ipoteza este deci un efort al inteligenței în vederea rezolvării contradicției generate de faptul-problemă. Ipoteza este un efort de a **înțelege**, altfel spus de a prinde laolaltă toate faptele, pentru a le sistematiza (din grecescul *syn-istemi*, „pun la un loc"). Ipoteza presiunii atmosferice permite să se înțeleagă faptul că apa urcă în pompele cu vid pînă la o înălțime de 10,33 m și nu mai mult de atît. Tot așa, creșterea greutății metalului calcinat devine inteligibilă în ipoteza lui Lavoisier (arderea nu constă în pierdere de flogistic, ci, dimpotrivă, în fixare de oxigen; „varul" rezidual al unui metal calcinat va fi, de aci înainte, un oxid).

3. Necesitatea verificării ipotezei

Ipoteza provoacă experiența

Ipoteza nu posedă semnificație științifică decît dacă este verificabilă. Contradicția cu experiența este, după cum am văzut, cea care conduce la respingerea vechilor teorii. Pentru a da seama de un fapt-problemă, ipoteza nou-născută trebuie, la rîndul său, să fie supusă la proba experienței. Așa se face că planeta imaginată de Le Verrier pentru a explica variațiile orbitei lui Uranus nu este încă, după calculele lui Le Verrier, decît o planetă posibilă. Aceasta nu devine planetă reală decît atunci cînd astronomul berlinez Gall, la 23 septembrie 1846, o observă efectiv. **Dar ipoteza planetei posibile este cea care dă ideea de a căuta pe cer, în cutare regiune precisă, existența planetei reale** (Le Verrier însuși i-a scris lui Gall, la 18 septembrie 1846, cerîndu-i concursul). Lucru remarcabil, Neptun fusese deja

[5] *Op.cit.*, p. 73.

observată o dată, înaintea ipotezei lui Le Verrier, de către un astronom, dar acesta, surprins, se crezuse victima unei erori de observaţie! Iată, aşadar, poziţia empiristă total răsturnată. Nu faptul sugerează ipoteza, ci ipoteza este cea care, călăuzind spiritul, permite observarea sigură şi precisă a faptului[6].

Procesul de verificare marchează întoarcerea spiritului la experienţă. Nu este vorba însă de abdicarea empiristă a spiritului în faţa faptelor, pentru că **tocmai ipoteza este cea care provoacă şi îndrumă experienţa**! Cum foarte bine spune Claude Bernard, „se introduce ideea anticipată într-un raţionament în virtutea căruia se fac experienţe menite să o controleze".

Experienţă şi experimentare

În cazul descoperirii planetei Neptun, nu este vorba totuşi decît de o **observaţie**: astronomul constată ceea ce este; de bună seamă, ipoteza este cea care suscită observaţia, dar observaţia însăşi este pasivă, în sensul că astronomul nu acţionează asupra faptelor pe care le descoperă. În numeroase alte cazuri, verificarea este cu totul altceva decît o observaţie, ea este o **experimentare**. Experimentatorul acţionează asupra cauzei presupuse a unui fenomen, pentru a provoca sau suprima acest fenomen. În cuvîntul *experienţă*, prefixul *per* subliniază tocmai această idee de activitate, de efort (*per* sugerează trecerea, traversarea, străduania). Ipoteza joacă deci nu numai un rol teoretic (propunînd o explicaţie posibilă), ci şi un rol practic (ea însăşi dirijează experienţa în lumina căreia va fi judecată).

Activitatea pe care o desfăşoară raţiunea în metoda experimentală se evidenţiază şi mai bine în cazurile în care ipoteza nu poate fi supusă unei verificări directe, în cazurile cînd verificarea ipotezei nu e posibilă decît prin **medierea unei deducţii**. Tocmai în acest mod verifică Pascal ipoteza presiunii atmosferice formulată de Torricelli: dacă într-adevăr presiunea atmosferică este cea care explică faptul că apa nu urcă în pompele cu vid mai sus de 10,33 m şi faptul că mercurul dintr-un tub cu mercur nu urcă decît pînă la 76 cm, **atunci** înălţimea mercurului în tubul scufundat în cuva cu mercur ar trebui să scadă în raport direct cu altitudinea (o dată cu greutatea coloanei de aer). Din ipoteză Pascal a dedus o consecinţă. Este vorba de un raţionament de tip ipotetico-deductiv **de felul raţionamentelor pe care le-am întîlnit în matematici. Cu deosebirea că, în timp ce în matematici raţionamentul ipotetico-deductiv îşi este suficient sieşi, în ştiinţele materiei acest raţionament este integrat conduitei experimentale, constituind doar o etapă a acesteia**. Consecinţa dedusă din ipoteză trebuie probată prin experienţă. Cumnatul lui Pascal, Périer, magistrat la Clermont-Ferrand, urcă pe înălţimea Puy-de-

[6] Le Verrier scria el însuşi legat de aceasta: „Cum ar izbuti astronomii observatori să descopere în imensa întindere a cerului cauza fizică a perturbaţiilor lui Uranus, dacă munca lor nu ar fi jalonată, dacă cercetările lor nu s-ar circumscrie într-o incintă determinată?"

Dôme, iar Pascal însuşi urcă în vîrful turnului Saint-Jacques, şi ei verifică faptul că înălţimea mercurului în tubul experimental scade într-adevăr o dată cu altitudinea.

Limitele oricărei verificări experimentale

Este într-adevăr riguros acest procedeu de verificare a ipotezei prin consecinţele ei? Vom fi poate surprinşi că răspunsul este „nu". Într-adevăr, logicienii ne-au arătat că **dintr-o propoziţie falsă se pot deduce întru totul corect consecinţe adevărate**. Dintr-o idee falsă (de exemplu, cîinii sînt peşti) deduc foarte corect o concluzie (deci cîinii sînt vertebrate) verificabilă. Dar, exactitatea concluziei nu garantează exactitatea premiselor (deoarece peştii nu sînt singurele vertebrate). Tot aşa, consecinţa dedusă din ipoteză poate fi adevărată fără ca să fie adevărată şi ipoteza(deoarece există şi alte ipoteze posibile din care s-ar putea deriva aceeaşi consecinţă). Raţionamentul experimental ne reaminteşte deci întrucîtva silogismul de figura a doua:

x este un vertebrat (verificată)
Or, peştii sînt vertebrate
x este, **poate, un peşte**

Concluzia nu este determinată decît dacă este negativă (dacă s-a verificat că *x* nu este vertebrat, putem fi siguri că el nu este peşte). Tot aşa, dacă s-a constatat falsitatea consecinţei derivate din ipoteză, prin aceasta s-a dovedit că ipoteza este falsă. Aşadar, natura poate să răspundă experimentatorului „nu", dar nu poate să-i răspundă „da".

Strict vorbind, experienţa ştiinţifică nu poate niciodată să verifice în chip definitiv şi absolut o teorie. Ea poate doar să o infirme, să o răstoarne, sau, cum spune Karl Popper[7], să o „falsifice" (adică să arate că teoria este falsă). Adevărul unei teorii ştiinţifice este deci totdeauna relativ. Despre o teorie ştiinţifică spunem că este „adevărată" sau „verificată", dacă a rezistat la „testele" experimentale montate în încercarea de a o răsturna, de a o „falsifica".

În orice caz, dacă, aşa cum am arătat, teoria, „ideea anticipată" călăuzeşte experienţa, în schimb experienţa este pînă la urmă cea care „judecă ideea" (Claude Bernard). Infirmarea experimentală impune întotdeauna revizuirea ipotezelor, simple unelte intelectuale, explicaţii provizorii, care se cer modificate atunci cînd experienţa le contrazice, la fel cum înlocuim un bisturiu tocit, spunea Claude Bernard, atunci cînd nu mai este eficace.

4. Dialectica experimentală

Faptul şi ideea

Ne dăm seama acum cît este de fals ca progresul ştiinţelor să fie descris, în manieră empiristă, ca o acumulare progresivă de fapte descoperite care s-ar adăuga cuminte unele peste altele: în realitate, ştiinţa nu se dezvoltă prin acumulare, ci prin crize. **Istoria progresului ştiinţific este istoria dramatică a victoriilor repurtate asupra**

[7] K. Popper, *Logica cercetării*, trad. rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

contradicţiei. Un adevăr ştiinţific este o contradicţie rezolvată. Relaţiile dintre teorie şi experienţă sînt de ordin dialectic. Teoria suscită experimentarea, iar aceasta transformă teoria. **Proba experimentală este ca o „criză de creştere a gîndirii"** (Le Roy).

Se spune adesea că faptul este cel care judecă, care răstoarnă ipoteza şi sugerează alte ipoteze. S-a vorbit de „asasinarea unei teorii splendide de către mizerabile fapte mărunte" (Thomas Huxley). Acest fel de a vorbi este însă uşor echivoc. Nu faptul ca atare răstoarnă teoria, ci mai degrabă **contradicţia dintre fapt şi teorie** este cea care impune revizuirea teoriei. Faptul nu prezintă interes luat în sine, ca dat de observaţie singular. El **nu-şi dobîndeşte sensul decît într-un context de idei**. Faptul „polemic" dobîndeşte sensul unei contradicţii; el este, aşa-zicînd, faptul-întrebare; faptul experimental care confirmă o teorie este faptul-soluţie, faptul-răspuns. **Faptul îşi dobîndeşte totdeauna sensul de la un sistem de idei, el este totdeauna întrebare sau răspuns, nu este niciodată experienţă nudă şi pasivă, independentă de activitatea spiritului.**

Raţiune constituită şi raţiune constituantă

Inventarea ipotezei, construirea unei noi teorii, iată actul fundamental al geniului ştiinţific. Este un act raţional căci este vorba de propunerea unui sistem teoretic menit să permită înţelegerea tuturor faptelor date, integrarea lor într-un sistem inteligibil. Acest act depăşeşte însă logica pură. El cere savantului să rupă cu obişnuinţele de gîndire anterioare, cu sistemul de concepte al unei epoci, cu ceea ce Lalande numeşte **raţiunea constituită**. Fără îndoială, creatorul ipotezei rămîne credincios exigenţelor fundamentale ale raţiunii, rămîne credincios **raţiunii constituante**, dar el trebuie să imagineze, la drept vorbind, să inventeze noua explicaţie. Vechile teorii îşi păstrează multă vreme prestigiul. Aşa se face că Lavoisier a avut mult de furcă pînă cînd vederile sale au triumfat înlăturînd mitul flogisticului. Descoperirea de noi fapte nu este prin ea însăşi suficientă pentru a impune înnoirea teoriilor. De exemplu, Priestley, Scheele au descoperit oxigenul în acelaşi timp cu Lavoisier. Numai că primii doi au interpretat descoperirea lor în cadrul teoriilor perimate; oxigenul a fost numit „aer deflogisticat" pentru că s-a observat că favoriza arderea: fiind lipsit de flogistic, el era foarte avid de flogisticul din corpurile combustibile! De ce această persistenţă a unor idei de nesusţinut? Chimistul Black, care pînă în 1791 rămăsese ataşat teoriei flogisticului, fiind pînă la urmă convins de soliditatea şi claritatea argumentelor lui Lavoisier, îi scrie marelui savant că multă vreme a încercat „o mare repulsie faţă de noul sistem" pentru că acesta înfăţişa „ca pe o absurditate" ceea ce el considerase multă vreme „drept o doctrină sănătoasă" şi că deci această repulsie „nu provenea decît din puterea obişnuinţei". Astfel, idei absurde, dar care multă vreme s-au dovedit folositoare, dobîndesc prin uz un fel de pseudo-evidenţă, ne par clare pentru că ne sînt familiare. Bachelard a denunţat în mod energic acest „factor de inerţie", care constituie un „obstacol epistemologic"

redutabil, citînd în legătură cu aceasta butada unui epistemolog ireverențios: „Marii savanți sînt de folos științei în prima jumătate a vieții lor și dăunători în cea de a doua."[8] Adevăratul om de știință trebuie să știe să fie necruțător cu obișnuințele sale, cu ideile sale îndrăgite, mult prea îndrăgite.

Crizele științifice

Istoria științelor este istoria unei revoluții permanente. Uneori, faptul contradictoriu poate fi integrat unui sistem inteligibil fără ca marile teorii din epocă să fie bulversate. Astfel, ipoteza verificată privind existența planetei Neptun îi permite lui Le Verrier să explice toate perturbațiile lui Uranus, fără a renunța la legile lui Newton. „Modificarea legilor gravitației, spunea Le Verrier, ar fi o ultimă resursă la care nu ar fi permis să recurgem decît după ce am fi epuizat celelalte cauze și ne-am fi dat seama de neputința lor de a produce efectele observate."[9] Or, tocmai la așa ceva ar fi trebuit el să se decidă pentru a explica anomaliile manifestate de traiectoria lui Mercur, planetă situată de astă dată în imediata vecinătate a Soarelui. Le Verrier, credincios schemei sale, a imaginat o planetă încă necunoscută, Vulcan, a cărei atracție ar explica particularitățile traiectoriei lui Mercur. Numai că de data asta, ipoteza sa n-a fost confirmată: „În locul lui Vulcan, telescopul de pe muntele Palomar n-a putut da la iveală decît un avorton de asteroid pe care micimea sa mizerabilă îl elimina din rolul de cauză explicativă."[10] Anomaliile orbitei lui Mercur nu pot fi înțelese decît în cadrul teoriei einsteiniene a relativității generalizate, care reclamă remanierea ecuațiilor mecanicii cerești tradiționale.

Thomas S. Kuhn, în minunata sa carte *Structura revoluțiilor științifice*[11], distinge în acest sens între ceea ce el numește **știința normală** și **criza științifică**. Știința normală este cea care progresează explicînd fapte, integrînd descoperiri în cadrul teoriilor existente într-o anumită epocă. Aceste teorii (inseparabile de dispozitivele experimentale cărora le-au dat naștere) sînt numite de Kuhn **paradigme**, altfel spus modele „care dau naștere unor tradiții particulare și coerente de cercetare științifică". **Știința în criză** (prin opoziție cu „știința normală") este cea care progresează nu integrînd noi descoperiri în vechi paradigme, ci răsturnînd paradigmele însești. Astfel, geniul științific al lui Lavoisier rezidă, după cum am văzut, nu atît în descoperirea oxigenului (pe care în aceeași epocă îl descoperiseră de

[8] Cunoașterea solidificată stînjenește inventarea ipotezelor. Einstein spune, de exemplu, că invențiile geniale ale lui Faraday în domeniul electromagnetismului se explică prin faptul că acesta nu a suferit influența culturii științifice tradiționale! Te duci cu gîndul la imprecațiile lui Nietzsche la adresa oamenilor cultivați, „eunuci ai științei" cărora cultura le paralizează tocmai facultățile de creație!

[9] Rebière, *Pages choisies des savants modernes*, 3-e édition, Vuibert, p. 196.

[10] L. Rougier, *Traité de la connaissance*, p. 363.

[11] T. S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, trad. rom., Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.

fapt Priestley şi alţii), cît în distrugerea radicală a paradigmei dominante din chimia epocii sale, care era teoria flogisticului.

Progresul ştiinţific

Teoriile ştiinţifice nu sînt, aşadar, decît explicaţii provizorii susceptibile de a fi repuse în discuţie în urma descoperirii unor noi fapte. Realul inepuizabil dezvăluie neîncetat noi bogăţii tehnicilor noastre de observare mereu mai fine şi mai puternice. Aceste fapte inedite constituie **„o masă de obiecţii la adresa raţiunii constituite"; ele intră cu titlu de probleme în dialectica experimentală care se desfăşoară la nesfîrşit**, pentru că experienţa nu încetează să pună probleme, la care ipotezele propun soluţii ce trebuie mereu lărgite. După cum scrie Brunschvicg: „Experienţa acţionează efectiv ca o rezistenţă care prin reacţie va provoca o victorie asupra naturii ce se va traduce printr-o creştere a cîmpului intelectual. În timp ce raţiunea constituie ţesutul universului ştiinţific, experienţa rămîne, în raport cu ea, o negaţie, o negaţie relativă, provizorie, pentru că este propriu ştiinţei să o transforme în punct de plecare pentru un circuit mai vast al unei gîndiri mai subtile."[12] Astfel, procesul cunoaşterii fizice ni se înfăţişează ca o devenire ce nu este susceptibilă de încheiere. Nu există sistem de explicaţie definitiv, pentru că universul faptelor cunoscute se lărgeşte neîncetat o dată cu progresul tehnicilor. Ştiinţa edifică sisteme necontradictorii din ce în ce mai largi, dar sistemul necontradictoriu al tuturor faptelor, care ar reprezenta încheierea ştiinţei, rămîne doar un ideal, o exigenţă. Ştiinţa exprimă cele mai frumoase izbînzi ale raţiunii, dar ea rămîne deschisă spre realul care „cuprinde mai multe lucruri decît a putut visa vreodată întreaga filozofie".

2. Cauze şi legi. Determinism şi hazard

1. Noţiunea de cauză

A cunoaşte cu adevărat, se spune adesea după Bacon, înseamnă a cunoaşte prin cauze. Explicaţia ştiinţifică are oare funcţia de a ne face cunoscute **cauzele** fenomenelor?

Această noţiune de cauză este departe de a fi clară. Ea este anterioară constituirii ştiinţelor pozitive şi naşterii spiritului ştiinţific. Aristotel distinge **cauza materială** (de exemplu, marmora este materia din care sculptorul făureşte o statuie), **cauza formală** (pentru a produce statuia, sculptorul va da blocului de marmură forma lui Hercule), **cauza eficientă** (loviturile de daltă ale sculptorului care fasonează marmura), **cauza finală** (toate aceste lovituri de daltă se explică în cele din urmă prin scopul lor, care este proiectul statuii terminate). Întrucît Aristotel credea că „dacă lucrurile artificiale sînt produse în vederea a ceva, este evident că aşa sînt şi lucrurile din natură"[13], schema celor patru cauze ar urma că este valabilă şi pentru procesele din natură.

[12] L. Brunschvicg, *op.cit.*, p. 607.
[13] Aristotel, *Fizica*, II, 8, 198 a 17.

Un arbore bunăoară va fi considerat **o operă de artă care s-a sculptat singură** (forma specifică a arborelui adult este impusă materiei vegetale). Aristotel consideră că arta omenească nu face decît să imite natura. În realitate însă, noi putem să „psihanalizăm" teoria celor patru cauze, descifrînd în ea proiecția „omenească, prea omenească" a tehnicilor artizanale asupra fenomenelor naturale. Aristotel credea tot așa că piatra cade „pentru că dorește să ajungă jos", iar această pseudo-explicație nu este decît o proiecție a psihismului uman asupra lumii inerte.

Noțiunea de **cauză eficientă** conține, fără îndoială, și ea implicații psihologice. Maine de Biran a observat pe bună dreptate că în experiența efortului muscular **eu mă percep ca fiind cauza mișcărilor mele**. Cînd în fizică vorbim despre cauza unui fenomen, această noțiune de cauză nu pare clară, la o examinare superficială, decît pentru că, fără să vrem, o asociem cu mecanismele acțiunii umane, cu producerea voluntară a unui „efect".

În ideea de cauzalitate găsim cu siguranță și o proiecție a ideii de responsabilitate, cum bine și-a dat seama Lalande. Cauza a ceea ce este pus în cauză, ceea ce este „acuzat". „Cauza" cutărui accident rutier va fi pentru conducătorul auto starea proastă a drumului, pentru agentul de circulație viteza excesivă etc.[14] Cauza este ceea ce acuză sau ceea ce scuză. Noțiune juridică sau noțiune psihologică cu mult înainte de a fi un concept științific, ideea de cauză, complexă, confuză, suspectă de antropomorfism trebuie oare să fie părăsită de fizician?

2. Ideea de lege

„Legea" răspunde la întrebarea: cum?

În tinerețea sa, spiritul uman este foarte ambițios. Asemeni copiilor, primitivii vor să afle cauza, principiul creator a toate cîte există. Ei voiau să răspundă la întrebarea **De ce**? Ajuns la maturitate științifică, spiritul își reduce exigențele. El caută doar **cum** se produc fenomenele, altfel spus, după ce **legi** și în ce ordine. Legea este un **raport necesar între fenomene**. S-a spus că ideea de lege „a căzut din cer pe pămînt", ceea ce înseamnă că ea vine din astronomie. Într-adevăr, astronomia este domeniul unde oamenii și-au dat seama mai întîi că fenomenele se produc într-un mod ordonat, regulat, ceea ce permite **previzlunea** exactă a anumitor fenomene, cum sînt bunăoară eclipsele[15].

---

[14] Lalande reamintește că cuvîntul grec *aitia*, care înseamnă cauză, înseamnă totodată „imputare, acuzație, chiar culpabilitate". În latină, „causa" înseamnă deopotrivă cauză în sens de ceea ce produce și în sensul de proces, de pledoarie. În germană, *Ursache* (cauză), dacă dăm deoparte prefixul *ur* (primitiv), ne dă *sache* al cărui sens fundamental este cel de afacere judiciară". (*La raison et les Normes*, Hachette, pp. 54–55).

[15] Omul de știință prevede fenomenele. Totul se petrece ca și cum el le-ar „regiza". Într-un poem odinioară celebru, Sully Prud'homme vorbește despre astronom astfel:

„Dar atent la astrul despletit pe care-l urmărește
El îl somează zicîndu-i: vino înapoi peste o mie de ani!
Iar astrul va veni."

Geniul lui Galilei a constat în introducerea în fizică a ideii de lege. Galilei nu se mai întreabă **de ce** cad corpurile, ci **cum** cad. Altfel spus, el descrie căderea corpurilor printr-o formulă algebrică, ceea ce permite să calculăm, de pildă, în cazul unui corp lansat în vid în momentul t_0, care va fi viteza lui în momentul t_1. În mod analog, pot să stabilesc o relaţie matematic exprimabilă între încălzirea unei bare de fier şi dilatarea ei, între alungirea unui resort şi greutatea atîrnată de el. Legea este un raport matematic, o funcţie care exprimă relaţii între fenomene ($y = f(x)$), relaţii figurabile prin curbe (geometrie analitică).

În cadrul unei relaţii „legice" între două fenomene, noţiunea de **cauză** recapătă un sens pozitiv, un sens tehnic, cauza fiind fenomenul asupra căruia trebuie să acţionez pentru a produce un efect. Dacă dau o valoare determinată variabilei, rezultă o valoare determinată a funcţiei.

Legea are o mare importanţă practică şi tehnică, deoarece face posibilă previziunea. Ea face inteligibil universul, pentru că leagă fenomenele într-o reţea de ecuaţii matematice. Permiţîndu-ne să cuprindem într-o formulă simplă un mare număr de fenomene, legea realizează o preţioasă „economie de gîndire".

Cum şi de ce

Legea, în schimb, nu pretinde să realizeze o inteligibilitate totală. Ea nu ne furnizează secretul legăturilor pe care le exprimă între fenomene. Ştiinţa nu este o metafizică. Ea constată că între fenomene există relaţii constante şi se străduieşte să exprime aceste relaţii în cel mai precis limbaj matematic. Ştiinţa se mulţumeşte să afirme principiul determinismului, care revine la a spune că **apariţia unui fenomen este strict determinată de condiţii de existenţă bine definite**. Fenomenul nu se produce decît dacă ele sînt realizate, dar atunci se produce cu necesitate.

Principiul după care aceleaşi „cauze" (în sensul de antecedente constante) produc aceleaşi „efecte" pare satisfăcător pentru raţiune (principiul identităţii). Totuşi, de ce cutare sau cutare fenomene sînt legate între ele prin legi? De ce cutare fenomen este urmat de cutare altul? A vorbi de o lege a naturii înseamnă a admite că relaţia care uneşte cele două fenomene este o relaţie **necesară** şi nu o simplă coincidenţă de fapt. Ideea de „lege naturală" este, la origine cel puţin, la fel de antropomorfă ca şi ideea de cauză. Ea are o origine politică şi teologică. Totul se petrece ca şi cum natura ar asculta de decretele unui legiuitor divin (Empedocle invoca „marele jurămînt", iar Lucreţiu vorbea despre *foedera naturae*)[16]. Prin urmare ştiinţa nu

[16] Lalande subliniază pe bună dreptate că sensul juridic şi teologic al legii „rămîne prezent la toţi marii filozofi din secolul al XVII-lea care au încorporat acest cuvînt în limbajul tehnic al ştiinţei: ei consideră legile lumii ca pe nişte decrete ale creatorului, ale căror articole ar putea fi reconstituite ca urmare a supunerii generale a făpturilor naturale la ceea ce le-a fost prescris"(*La Raison et les Normes*, p. 73).

cîștigă nimic în „pozitivitate" dacă se limitează la noțiunea destul de misterioasă de „lege"; ea are totul de cîștigat în rațională dacă va căuta să întemeieze legitatea pe o cauză inteligibilă. A rămîne în legitate înseamnă a acredita empirismul. John Stuart Mill spunea că omul de știință se mărginește să constate că un fenomen (cauza) este urmat de un altul (efectul). În realitate, știința nu renunță să explice de ce are loc această succesiune, de ce este imposibil să nu aibă loc. Constatarea unei coincidențe nu e totuna cu explicarea unei relații necesare. Să ne imaginăm, spunea Renouvier, „că pămîntul are avea mai mulți sateliți, cum au alte planete, și că aceștia ar fi astfel dispuși încît să nu poată exista noapte senină fără clar de lună". Bruma (sau roua) s-ar produce atunci în conjuncția constantă cu clarul de lună. Dar această coincidență (clar de lună, rouă) n-ar fi niciodată promovată la rang de explicație științifică tocmai pentru că nu se cunoaște vreo relație cauzală inteligibilă între clarul de lună și îngheț sau rouă. Adevăratele cauze sînt răcirea prin radiație, prezența vaporilor de apă în aer (aici poate fi urmărit și înțeles traiectul de la cauză la efect).

Știința nu renunță să spună de ce

Tot așa, André Maurois povestește cu umor despre un student de la Oxford care se simțea rău după ce bea numeroase pahare de *whisky and soda*; renunțînd la whisky după sfatul medicului, el bea mai departe *brandy and soda*, iar la urmă, văzînd în continuare că se simte rău, *gin and soda*. Cum nici după asta nu se simte bine, cel în cauză fiind un bun discipol al lui John Stuart Mill, caută — spre a determina cauza indispoziției sale — antecedentul cunoscut. De bună seamă este vorba de *soda* (sifon). În ce ne privește, noi vom socoti drept cauză a indispoziției alcoolul, deoarece avem posibilitatea de a urmări acțiunea cauzală a alcoolului asupra organismului (în mod normal, alcoolul este distrus de organism și se descompune în $CO_2 + H_2O$, însă la alcoolic această distrugere a alcoolului se oprește la derivați piruvici, toxici, care lezează ficatul, precum și țesutul nervos; pe de altă parte, vitaminele B și C, utilizate constant pentru distrugerea alcoolului, nu mai pot servi la asimilarea glucozei de către mușchi, de unde rezultă o deficiență musculară și cardiacă). Atunci cînd John Stuart Mill ne spune că știința se mărginește să descopere **concomitențe constante**, adică succesiuni de fapte în care cutare fenomen este dat totdeauna împreună cu cutare altul, el limitează grav semnificația explicației. În realitate, cum bine spune Pradines, știința caută mult mai mult **„constanța concomitenților"** decît constanța concomitențelor, altfel spus, încearcă să dezvăluie o identitate între cauză și efect, se străduiește să arate, cum spune Lalende, că „în efect se găsește ceva ce se află deja în cauză, așa cum plasma germinativă a părinților trece la descendenții lor".

„A explica înseamnă a identifica"

Émile Meyerson (1859–1933) a insistat mult asupra acestui ideal științific și rațional al „identificării". Idealul rațiunii ar fi, după el, tocmai acela de a conjura ireversibilitatea temporală, reducînd și

identificînd complet efectul cu cauza. „A explica înseamnă a identifica." Idealul ar fi identificarea din aproape în aproape a fenomenelor unele cu altele, deducerea lor unele din altele, ca în matematică, unde o propoziţie nu este demonstrată decît atunci cînd este redusă şi identificată în mod adecvat cu teoremele deja admise. Ar exista, aşadar, o noţiune perfect raţională de cauzalitate, asimilabilă „identităţii în timp".

Dar Meyerson a arătat el însuşi că acest ideal de inteligibilitate nu poate fi realizat pînă la capăt. Dacă lumea fizică ar putea fi redusă, precum universul matematic, la o imensă tautologie, dacă ştiinţa ar reuşi să reducă integral efectele la cauze şi să identifice între ele evenimentele succesive din univers, realul şi-ar pierde orice consistenţă, Fiinţa ar fi sacrificată Unului; în lume nu s-ar mai petrece literalmente nimic. Am avea de-a face cu „acosmismul". Meyerson scrie: „Ştim că raţiunea nu avansează decît din identitate în identitate, ea nu poate decît să extragă din ea însăşi diversitatea naturii (...). Contrar postulatului lui Spinoza, ordinea naturii nu poate fi întru totul conformă cu cea a gîndirii. Dacă ar fi aşa, am avea o identitate totală în timp şi în spaţiu, ceea ce înseamnă că natura nu ar exista. Cu alte cuvinte, existenţa însăşi a naturii este o dovadă peremptorie că ea nu poate fi integral inteligibilă."[17] Neputînd realiza în întregime identitatea logică dintre cauză şi efect, în practică, ştiinţa se va mulţumi adesea cu principiul legităţii şi al determinismului.

3. Noţiunea de hazard

a) Determinism şi previziune

Pentru omul de ştiinţă noţiunea de determinism este în practică echivalentă celei de **previzibilitate**. Louis de Broglie ne spune că pentru fizician „există determinism atunci cînd cunoaşterea unui număr de fapte observate în clipa de faţă sau în momentele anterioare, combinate cu cunoaşterea anumitor legi ale naturii, îi permite să prevadă riguros că un anumit fenomen observabil va avea loc în cutare moment posterior."[18]

b) Hazardul este imprevizibilul

Vom desemna prin **hazard**, sau întîmplare, un fapt pe care nici o putere omenească nu-l poate determina dinainte, un fapt **imprevizibil**, ceea ce nu înseamnă că faptul atribuit întîmplării este un fapt fără cauză. De exemplu, cîştig o importantă sumă de bani la Loto. E o întîmplare. Aceasta nu înseamnă că bilele pe care este înscris numărul trecut de mine pe bilet ar fi încetat în seara tragerii să se supună legilor naturii. Nu e vorba aici de nici o **contingenţă** în sensul metafizic al cuvîntului: un fapt ar fi contingent dacă, date fiind toate antecedentele lui, el ar putea să fie sau să nu fie. Nimeni nu va pretinde că în cazul rezultatului tragerii la Loto ar fi vorba de aşa ceva. Am

[17] E. Meyerson, *Identité et réalité*, p. 449.

[18] L. de Broglie, *Continu et Discontinu*, Albin Michel.

cîştigat din întîmplare: aceasta înseamnă pur şi simplu că nimeni n-ar fi fost capabil să prevadă numerele ce urmau să fie extrase. Un fenomen „fortuit" nu este lipsit de cauze determinante. Numai că acestea sînt prea numeroase şi prea complexe pentru a îngădui previziunea! Gérard Vassails scrie în acest sens: „Departe de a însemna absenţa unor relaţii şi legi necesare, hazardul este, dimpotrivă, expresia faptului că ele sînt prea multe, prea complexe în raport cu posibilităţile noastre practice de informare şi de prevedere."[19]

Arunc în aer o monedă; nu pot ghici dinainte dacă va cădea „capul" sau „pajura" şi, oricare ar fi rezultatul, voi spune că el se datorează întîmplării. Rezultatul este într-adevăr imprevizibil, dar nu lipsesc cauzele determinante, pentru că rezultatul e în funcţie de o mulţime de condiţii: poziţia iniţială a monedei, poziţia ei în momentul căderii pe pămînt, natura locului în care cade[20]. Cum pot şti însă că acest rezultat imprevizibil pentru mine este în sine determinat? Posibilitatea de a prevedea nu este oare singurul criteriu care îmi permite să verific principiul determinismului?

c) Hazardul şi contingenţa

Se poate arăta însă că în experienţa datului cu banul există totuşi determinism şi anume reluînd experienţa de un foarte mare număr de ori: dacă aş fi aruncat moneda de zece mii de ori, aş fi constatat că una din feţele ei „iese" de aproximativ 5 000 ori şi cealaltă la fel. Într-adevăr, la un număr mare de aruncări, condiţiile care variază de la o aruncare la alta (poziţia monedei la plecare, unghiul faţă de sol la sosire etc.) se anulează, şi procentajul rezultatelor nu mai depinde decît de ceea ce este constant în toate experienţele, adică de numărul de feţe ale monedei. Mizînd de exemplu „pajura", spun că am o probabilitate de cîştig de 1/2 (probabilitatea este prin definiţie raportul dintre numărul cazurilor „favorabile" şi numărul cazurilor posibile). Dacă joc cu un zar cu 6 feţe, am o probabilitate de 1/6 să iasă o anumită faţă, de exemplu cea cu trei puncte.

Cu cît sînt mai numeroase aruncările, cu atît se va apropia mai mult raportul real de cel teoretic. Aceasta este **legea numerelor mari**. Este clar că **determinismul statistic** nu ar putea fi observat dacă fiecare aruncare în parte nu ar fi determinată. **O sumă de contingenţe nu s-ar traduce printr-o lege statistică globală.** Paul Mouy spune foarte bine despre calculul probabilităţilor că nu este

[19] G. Vassails, *Le soi-disant indéterminisme en physique atomique*, Cahiers rationalistes, no 116.

[20] Cuvîntul „hazard" pare să fi fost creat tocmai în legătură cu inventarea unui „joc de noroc". Guillaume de Tyr povesteşte că în timpul asediului castelului El Azar, cruciaţii au inventat, pentru a se distra un joc cu zaruri pe care l-au numit *Joc din Azar!* (citat în Paul Fouquié, *Logique*, Editions de l'Ecole, p. 211.)

decît „calculul unui determinism parţial necunoscut cu ajutorul elementelor ce pot fi cunoscute."[21]

Determinismul complex al fiecărei experienţe îmi este aici necunoscut, drept care nu pot să prevăd rezultatul. Dar, încă o dată, hazardul nu înseamnă contingenţă, el se reduce la necunoaşterea de către mine a unui determinism ce există. Şi, după cum şi-a dat bine seama Spinoza, întîmplarea nu înseamnă absenţa necesităţii, ci necunoaşterea acesteia.

d) Indeterminismul şi microfizica

Totuşi, ştiinţa cea mai modernă ar da, după unii, drept de cetate contingenţei. O parte a realităţii s-ar sustrage jocului legilor naturale. Ipoteza deterministă ar urma să fie abandonată la scara microfizicii. În timp ce în mecanica clasică cunoaşterea poziţiei şi vitezei unui mobil în momentul t permite în principiu calcularea vitezei şi a poziţiei acestui mobil într-un alt moment, în microfizică nu se pot preciza simultan poziţia unui corpuscul şi cantitatea sa de mişcare (cantitatea de mişcare este produsul mv dintre masa m a corpusculului şi viteza sa v). Werner Heisenberg a arătat că dacă Δx este eroarea privitoare la poziţia corpusculului, iar Δp eroarea privind cantitatea sa de mişcare, între Δx şi Δp există o **relaţie**, zisă **de incertitudine**:

$$\Delta x \cdot \Delta p \geq \hbar$$

Perturbaţiile datorate observaţiei

Produsul celor două incertitudini este cel puţin egal cu constanta universală $\hbar$. Această „incertitudine" nu constituie un obstacol în calea determinismului macrofizic, dat fiind că la această scară ea apare „înecată în statistică", dat fiind că macrofizicianul operează asupra unor fenomene ce pun în joc miliarde de fotoni sau de electroni. Microfizicianul însă este incapabil să determine traiectoria corpusculilor individuali. El nu poate preciza poziţia decît mărind imprecizia privitoare la cantitatea de mişcare şi reciproc. A lumina un electron înseamnă a perturba mişcarea sa printr-un bombardament cu fotoni. Poziţia corpusculului va fi cu atît mai bine precizată cu cît radiaţia luminoasă exploratoare va avea o lungime de undă mai scurtă, dar aceasta înseamnă mărirea în acelaşi timp a frecvenţei, aşadar, a energiei şi a cantităţii de mişcare transmise corpusculului studiat. Însuşi faptul observaţiei face ca observarea faptului să eşueze.

Werner Heisenberg şi Louis de Broglie au vorbit în legătură cu aceasta de **indeterminism**. Alţii au mers chiar mai departe, evocînd „liberul arbitru" al electronului. Cert e că metafizica liberului arbitru a profitat de rezultatele microfizicii pentru a conferi un fel de justificare cosmologică teoriei contingenţei actelor umane. (Lucreţiu, odinioară, pentru a face loc libertăţii umane, a postulat *clinamen*-ul, traiectoria capricioasă a atomilor.) În realitate, dacă poziţia sau viteza unui corpuscul nu sînt **determinabile** cu exactitate în starea actuală a

[21] P. Mouy, *Logique* (ediţie revăzută şi adăugită), p. 45, Hachette.

științei, nu înseamnă neapărat că acestea ar fi prin ele însele nedeterminate. **Faptul că nu se pot fixa concomitent poziția unui corpuscul și viteza sa nu ne dă dreptul să spunem că nu există cauze care determină poziția și viteza respectivă.** Ni se va răspunde poate că în absența oricărei posibilități de verificare științifică determinismul și deopotrivă indeterminismul devin simple ipoteze metafizice. Dar principiul determinismului ni se pare, dimpotrivă, legat de spiritul științific, acesta neputînd să renunțe, fără a se autodistruge, la afirmația că există condiții necesare, „rațiuni suficiente" ale producerii fenomenelor. Mari oameni de știință ca Langevin, Einstein, Planck n-au socotit că din pricina dificultăților microfizicii ar trebui respins principiul determinismului. Însuși Louis de Broglie, după ce susținuse că incertitudinile lui Heisenberg sînt „ireductibile" (*Continu et Discontinu*, 1941) a revenit ulterior asupra poziției sale: „Va rămîne indeterministă fizica cuantică?" (Comunicarea la cea de a XVIII-a Săptămînă internațională de sinteză, 1952.)

e) Cournot despre întîlnirea seriilor cauzale

Am avea totuși posibilitatea de a împăca contingența și determinismul, de a admite existența unui „hazard" veritabil care să nu însemne simpla necunoaștere a determinismului, continuînd să afirmăm principiul determinismului. Pentru aceasta este suficient să adoptăm **teoria lui Cournot**, pe care o putem expune într-un mod foarte simplu plecînd de la un exemplu concret. Dl Dupont se scoală într-o bună dimineață și pleacă la dentist, așadar ieșirea sa din casă este determinată: determinism patologic (inflamația gingiei, de exemplu), determinism psihologic (încrederea dlui Dupont în dentist), determinism social (ora de consultație fixată de medic). Afară se produce o vijelie determinată de condițiile atmosferice și de altminteri, prevăzută de institutul meteorologic. Conform legilor mecanicii, vîntul smulge dintr-un acoperiș o țiglă enormă ce nu era bine fixată. Țigla cade în conformitate cu legea căderii corpurilor. Numai că, și aici intervine ceea ce Cournot numește hazard, țigla cade exact pe capul dlui Dupont. **Hazardul ar fi, așadar, după Cournot, punctul de întîlnire dintre două serii de fenomene, dintre care fiecare este determinată, dar care sînt independente una de alta.** Avem pe de o parte o serie întreagă de evenimente (durerea de dinți, ora de consultație la medic), care se încheie cu ieșirea dlui Dupont: pe de altă parte, înlănțuirea faptelor care determină căderea țiglei în momentul *t*. Hazardul constă aici din întîlnirea unui determinism psihopato-sociologic cu un determinism meteorologic și mecanic.

Natura nu este „dintr-o bucată"

Cournot face așadar loc contingenței fără să renege determinismul. Întreaga sa teorie se bazează pe ideea că **seriile de fenomene determinate sînt independente unele de altele:** dacă vă îmbolnăviți exact în ziua cînd aveți un examen, veți spune că e o întîmplare nefericită, deoarece determinismul administrativ care a fixat data examenului și determinismul patologic prin care un virus vă atacă

organismul sînt independente unul de celălalt. În limbaj leibnizian s-ar putea spune că în fiecare serie cauzală ordinea succesiunilor este determinată, că părţile timpului sînt legate între ele; părţile spaţiului, dimpotrivă, considerate ca ordine a coexistenţelor, nu sînt astfel legate. **A afirma hazardul înseamnă, pentru Cournot, a nega solidaritatea seriilor cauzale**.

Unii vor obiecta lui Cournot că diferitele serii cauzale pot să nu fie independente decît în aparenţă. Astfel, în exemplul citat durerea de dinţi a dlui Dupont s-ar putea să nu fie independentă de condiţiile meteorologice (dl Dupont ar putea fi victima unei răceli). Istoria ştiinţei pare să arate că, mai devreme sau mai tîrziu, fenomene pe care le credeam independente se dovedesc a fi interdependente (descoperirea transformărilor energiei nu evidenţiază oare unitatea ce există între toate formele de mişcare a materiei?). Trecînd la limită, nu s-ar putea admite oare determinismul universal aşa cum îl formula Laplace: „O inteligenţă care ar cunoaşte la un moment dat toatê forţele ce acţionează în natură şi poziţia respectivă a entităţilor ce o alcătuiesc, dacă ar fi în plus suficient de cuprinzătoare pentru a supune aceste date analizei, ar cuprinde într-o aceeaşi formulă mişcările corpurilor celor mai mari din univers deopotrivă cu mişcările celui mai uşor atom; pentru ea nimic nu ar fi incert, iar viitorul s-ar înfăţişa ochilor săi întocmai ca trecutul."[22]

Cournot ar răspunde însă că nu toate fenomenele se influenţează unele pe altele. „Nimeni, spunea el, nu s-ar gîndi că lovind pămîntul cu piciorul îl deranjează pe navigatorul care călătoreşte la antipozi sau că ar clătina sistemul sateliţilor lui Jupiter." În acelaşi sens, Diderot[23] îi punea filozofului întrebarea: „Crezi oare în mod sincer că zvîrlitura din copită a unui cal din cîmpia franceză tulbură zborul unui fluture din insulele arhipelagului Sonde?"[24].

---

[22] Laplace, *Oeuvres*, D 1820, t. VII, p.6.

[23] Diderot, *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, ed. 1821, vol. II, p. 233.

[24] Acest text este citat de G. Bachelard în *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* (trad. rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 364). Bachelard declară, legat de aceasta: „Dacă energia angajată într-un fenomen mecanic particular s-ar propaga, aşa cum presupune determinismul universal, în *toate* direcţiile, astfel încît să poată fi resimţită în *toate* punctele din univers, această energie ar fi în curînd divizată de un divizor atît de mare, încît ar coborî sub cuanta de energie necesară pentru a impresiona orice detector imaginabil (...). Într-adevăr, stelele cele mai îndepărtate acţionează asupra retinei noastre, asupra aparatelor noastre ştiinţifice (...). Într-adevăr, fenomenul luminii sau, mai general, fenomenul radiaţiei este astfel ferit de orice pierdere, pentru că nu interesează întregul spaţiu cum era cazul pentru determinismul global (...). Fotonul se supune unui determinism linear (...). Determinismele singure sînt determinisme linearizate (...). Lecţia fundamentală ne-o dă mobilul care glisează în renura înclinată." (pp. 367–369).

f) Hazardul şi interesul uman

Definiţia pe care o propune Cournot hazardului nu corespunde însă întru totul sensului pe care oamenii îl dau îndeobşte acestui cuvînt. Întîlnirea neaşteptată între două serii determinate independente nu este suficientă pentru definirea „hazardului". Să presupunem că o ţiglă smulsă de vînt cade nu în capul dlui Dupont, ci pe o pietricică aflată pe trotuar. Nimeni nu s-ar gîndi să invoce hazardul şi totuşi cauzele care au adus pietricica în locul respectiv de pe trotuar sînt independente de cauzele care au determinat căderea ţiglei! Ba mai mult, dacă cineva ar vorbi totuşi de hazard în acest caz, ar face-o nu în funcţie de întîlnirea dintre ţiglă şi pietricică, ci în funcţie de d-l Dupont! Eu, de pildă, aş spune că puţin a lipsit ca dl Dupont să nu fie lovit şi că deci a avut „noroc". Fie că vedem hazardul în întîlnirea sau în neîntîlnirea dintre ţiglă şi dl Dupont, de hazard vorbim totdeauna, după cum spunea Bergson, pornind de la un **„interes uman"**. Elucidarea conceptului de hazard ţine aici mai mult de psihologie decît de logică.

În cazul cînd dl Dupont este lovit de ţiglă, spun că e vorba de o întîmplare. Prin aceasta resping nu determinismul, ci **finalitatea**. Altfel spus, am în vedere posibilitatea unei **intenţii** naturale sau divine. Totul se petrece ca şi cum întîlnirea ar fi fost pusă la cale intenţionat, ca şi cum ţigla ar fi căzut în momentul respectiv cu scopul de a-l omorî pe dl Dupont. Bergson scrie: „Dat fiind că efectul are o semnificaţie umană, această semnificaţie se răsfrînge asupra cauzei şi îi dă, ca să spunem aşa, o culoare umană. Hazardul este deci determinismul care se comportă ca şi cum ar avea o intenţie."[25] Bineînţeles însă că intenţia nu-i decît o aparenţă şi că a spune „e o întîmplare" înseamnă tocmai a refuza realitatea unei intenţii, a unei finalităţi, pe care am gîndit-o doar ca posibilă. Hazardul, spune Bergson, este „o intenţie care s-a golit de conţinut (...), este fantoma unei intenţii". Bergson se alătură aici teoriei lui Aristotel, care vedea şi el în hazard o întîlnire accidentală asemănătoare unei întîlniri intenţionate (creditorul care îl întîlneşte din întîmplare pe debitorul său, trepiedul care din întîmplare cade pe cele trei picioare ale sale). Tarde spunea în mod analog că întîmplarea nu este altceva decît „involuntarul care simulează voluntarul."[26] Hazardul este deci, la drept vorbind, negaţia

---

[25] Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 155.

[26] Nu este posibil să dăm hazardului o definiţie „obiectivă", excluzînd acest caracter subiectiv şi psihologic. Poincaré spunea că hazardul este caracteristica unui eveniment determinat, unde însă o diferenţă extrem de mică la nivelul cauzelor ar fi produs o diferenţă considerabilă la nivelul efectului. Dar această diferenţă considerabilă la nivelul efectului este aşa doar relativ la nivelul preocupărilor şi valorilor umane. Acest lucru se manifestă clar în chiar exemplele propuse de Poincaré: „O zecime de grad în plus sau în minus într-un punct oarecare şi ciclonul se va dezlănţui aici şi nu acolo, producînd ravagii în zone pe care altminteri le-ar fi cruţat". Tot aşa, un impuls

ideii de finalitate, de providenţă. Din acest motiv, cum spune Bergson după Lévy-Bruhl, mentalitatea primitivă nu cunoaşte hazardul, tocmai pentru că ea proiectează peste tot intenţii. „Dacă o piatră cade şi loveşte un trecător, aceasta se întîmplă pentru că a desprins-o de la locul ei un spirit rău. Nu există hazard! Dacă un aligator îl smulge pe un om din barcă, aceasta se întîmplă datorită unor farmece şi iar nu există hazard!" Tot aşa, cînd vorbim de „noroc" sau de „ghinion" atribuim şi noi în mod obscur naturii o intenţie; norocul şi ghinionul sînt nişte divinităţi capricioase, cărora le face plăcere să ne joace renghiuri. De fapt, a crede în noroc sau în ghinion înseamnă a proiecta asupra realului propria mea speranţă sau propria mea spaimă, dîndu-le forma unor divinităţi. Norocul şi ghinionul sînt noţiuni preştiinţifice, „nepsihanalizate". Dacă pus în faţa evenimentului, resping ipoteza norocului sau a ghinionului, voi spune: „Deh, nu-i decît o întîmplare!" Altfel spus: „În ceea ce s-a petrecut nu-i nimic voit, pus la cale". Conceptul de întîmplare este un concept neutru, un reziduu, o formă goală, ceea ce rămîne dintr-o iluzie de finalitate după ce a fost psihanalizată.

3. Marile teorii

Activitatea ştiinţifică se străduieşte să construiască, **dincolo de legile particulare**, mari teorii, adică vaste ipoteze de ansamblu, din care să poată fi deduse apoi legile particulare. Pierre Duhem definea **teoria fizică** drept „un sistem de propoziţii matematice deduse dintr-un mic număr de principii ce au drept scop să reprezinte cît mai simplu, cît mai complet şi cît mai exact cu putinţă un ansamblu de legi experimentale".

Valoarea epistemologică a marilor teorii

Marile teorii au prin aceasta o valoare **coordonatoare**. Ele ne permit să cuprindem laolaltă fapte şi legi ce păreau cu totul străine unele de altele. **Teoria newtoniană a atracţiei universale permite unificarea legilor planetare ale lui Kepler şi a legii căderii corpurilor formulată de Galilei.** („Geniul lui Newton, va spune Valéry, a constat în afirmaţia că Luna cade, în timp ce toată lumea vede de fapt că ea nu cade!")

---

iniţial dat bilei poate face, la o foarte mică diferenţă de energie ca ea să ajungă la numărul 2 şi nu la 3, dar dacă eu am mizat pe punctul 3, „această diferenţă este pentru mine de cea mai mare importanţă, pentru că este în joc întreaga mea miză" (Poincaré, *Science et méthode*, pp. 69–71). Renan propusese deja o teorie analogă dar care sublinia mai bine încărcătura psihologică a noţiunii de hazard. „Hazardul, spunea el, este ceea ce nu are o cauză morală proporţională cu efectul" (de exemplu, moartea lui Gustav Adolf, ucis la Lutzen de un proiectil de tun). „Modificarea cu cîţiva centimetri a direcţiei unui proiectil nu este un fapt proporţional cu imensele consecinţe ce vor rezulta din ele" (citat de Lalande în *Vocabulaire philosophique*, ed. a 5-a, p. 388).

Teoria atracției universale e cea care permite calcularea masei Soarelui și a planetelor, explicarea mareelor, a variațiilor greutății în funcție de latitudine etc. Se poate vorbi, așadar, de **fecunditatea** teoriei și, de asemeni, de puterea ei **euristică** (*heuriskein* înseamnă în limba greacă „a descoperi"). De exemplu, plecînd de la poziția teoretică a planetelor putem calcula, potrivit legilor lui Kepler, devierile ce rezultă din atracția lor reciprocă, iar Le Verrier a fost condus la ipoteza existenței lui Neptun tocmai pornind de la diferența dintre orbita reală a lui Uranus și orbita care rezulta teoretic din aceste calcule. Într-un cu totul alt domeniu, teoria cinetică a căldurii, teoria electricității și a magnetismului nu s-au dezvoltat oare pornind de la ideile newtoniene (ideile unor forțe ce acționează la distanță)? Puterea explicativă a unei teorii ajunge însă pînă la urmă să se epuizeze. Se ivesc fapte noi ce-l obligă pe omul de știință să modifice teoria spre a edifica un nou sistem necontradictoriu capabil să dea seama de toate faptele.

Teoria corpusculară a luminii și faptul polemic al interferențelor

Caracterul dialectic al științei care progresează prin contradicții depășite iese limpede la iveală în istoria marilor teorii. Istoria luminii, de exemplu, este o bună ilustrare a acestor remarci. În 1704, Newton publică *Optica* sa, în care expune **teoria corpusculară a luminii**. Pentru el, teoria luminii nu e decît un capitol al teoriei mecanice universale. Potrivit acestei teorii, o sursă de lumină emite în toate direcțiile o ploaie de proiectile microscopice. Această idee permite înțelegerea faptelor cunoscute pe atunci: propagarea rectilinie, fenomenul reflexiei (corpusculii emiși ricoșează din oglinda plană întocmai ca niște bile de biliard, după un unghi de reflexie egal cu unghiul de incidență), fenomenul refracției (minusculii corpusculi de lumină lunecă printre moleculele corpurilor transparente, traiectoria lor fiind deviată de atracția acestora).

Totuși, Newton însuși descoperă un fapt care pare greu de înțeles prin prisma teoriei corpusculare a emisiei. Punînd pe o placă de sticlă o lentilă ușor curbată, el observă în punctul de contact o pată neagră înconjurată de inele colorate. De ce „corpusculii" sînt ba absorbiți, ba reflectați? Cum de se întîlnesc în fenomenul luminii „asemenea anomalii"?

O mulțime de alte observații aveau să capete tot așa, în raport cu teoria corpusculară a luminii, un caracter polemic. Părintele Grimaldi, fizician din Bologna, încă din 1655, iar mai tîrziu Young și Fresnel, pun în evidență **fenomenul interferenței**. Două fascicule de lumină suprapuse coerente (de exemplu, două fascicule care trec prin două orificii foarte apropiate, practicate în peretele unei camere obscure) produc în zona lor comună nu o lumină mai intensă, cum ne-am fi putut aștepta, ci, dimpotrivă, benzi întunecoase, ceea ce este de neînțeles în cadrul teoriei corpusculare. Cum se explică faptul că lumina adăugată la lumină produce întuneric?

În plus, experienţa pare să dezmintă în anumite cazuri principiul propagării rectilinii a luminii. De exemplu, puteţi observa uşor că umbra aruncată de un obiect nu este totdeauna omotetică faţă de obiect. Nu veţi regăsi forma precisă a frunzelor de platan în umbra aruncată de ele pe aleea însorită (tot aşa umbra firelor de telegraf este mult mai lată decît ne-am aştepta *a priori*, conform opticii carteziene). Dacă luminăm un mic orificiu cu o lumină puternică, imaginea recepţionată pe un ecran nu este o mică pată rotundă de lumină, ci o serie de inele negre şi luminoase cu un cerc negru în mijlocul imaginii). Acesta este **fenomenul difracţiei**.

Teoria ondulatorie a luminii

Din aceste motive, teoria corpusculară a luminii a trebuit să fie abandonată. De altfel, încă din secolul al XVII-lea, Christiaan Huygens propusese o **teorie ondulatorie** a luminii (*Tratat despre lumină*, 1690). El admite încă de atunci că lumina se propagă, pornind de la sursă, prin unde concentrice (asemeni încreţiturilor concentrice care se propagă pe suprafaţa lacului atunci cînd aruncăm o piatră). Într-o asemenea ipoteză, fenomenul interferenţei se explică destul de uşor (trenurile de unde emise de cele două surse se stînjenesc reciproc).

De ce a trebuit să-l aşteptăm pe Augustin Fresnel şi începutul secolului al XIX-lea pentru ca teoria ondulatorie să ajungă să se impună? Întîi de toate pentru că Huygens n-a putut să dea teoriei sale o dezvoltare matematică satisfăcătoare. Apoi, pentru că geometrismul cartezian al razei de lumină impunea prin frumoasa sa simplitate.

Imensul prestigiu ştiinţific al lui Newton acţiona, la rîndul său, ca un protector al teoriei corpusculare, în ciuda faptelor de difracţie şi de interferenţă a luminii, pe care nu izbutea să le explice. Am avut deja ocazia să subliniem importanţa psihologică a obişnuinţelor intelectuale, care opun o rezistenţă îndîrjită înnoirii teoriilor.

Fresnel avea să înfrîngă însă aceste rezistenţe, în primul rînd datorită faptului că a izbutit să dea teoriei ondulatorii o expresie matematică elaborată, ce avea să-i confere o mare fecunditate euristică. Pornind de la lăţimea franjelor de interferenţă, Fresnel determină caracteristicile cantitative ale undelor luminoase, şi anume lungimea de undă (distanţa de la o creastă la alta: 4/10 000 mm pentru violet, 7,5/10 000 mm pentru roşu), frecvenţa (numărul de vibraţii pe secundă). Fresnel a demonstrat că vibraţiile luminoase sînt transversale, şi nu longitudinale. El a dedus din noua teorie că lumina se propagă mai lent în apă decît în aer (lucru verificat de Foucault în 1830). Teoria ondulatorie triumfă o dată cu James Clerk Maxwell, care, interpretînd lucrările experimentale ale lui Faraday privitoare la acţiunea cîmpului magnetic asupra luminii polarizate, realizează o apropiere între lumină şi electricitate, considerînd lumina drept o undă electromagnetică (1870). Maxwell a dedus existenţa undelor electromagnetice ce rezultă din acţiunea simultană a unui cîmp electric alternativ şi a unuia magnetic (viteza de propagare a acestor unde dovedindu-se egală cu cea a luminii). O dată cu Maxwell, teoria ondulatorie

dobîndeşte nu doar desăvîrşirea expresiei sale matematice, ci generalitatea maximă. **Fenomenele optice nu vor mai fi considerate de acum decît ca un caz particular al imensului domeniu al radiaţiilor electromagnetice**, care se întinde astăzi de la minusculele unde ale razelor gama, pînă la undele cele mai lungi — undele radio hertziene. Pe vremea lui Maxwell erau cunoscute doar undele luminoase, iar Maxwell a conchis prin calcul existenţa undelor electrice (pe care Hertz avea să le descopere peste ceva mai puţin de 20 de ani). Valoarea euristică a teoriei electromagnetice maxwelliene a fost, aşadar, considerabilă. La începutul secolului XX această teorie părea să înfăptuiască într-un mod remarcabil idealul oricărei teorii fizice, şi anume **unificarea matematică a celui mai mare număr posibil de fenomene fizice**.

Depăşirea teoriei ondulatorii

În 1900 însă, fizicianul german Max Planck constată că emisia de lumină a corpurilor incandescente prezintă caracteristici polemice în raport cu teoria ondulatorie. Trebuia, aşadar, să se revină la o concepţie corpusculară a luminii, potrivit căreia lumina este emisă în mod discontinuu. Fiecare radiaţie monocromatică apare alcătuită dintr-o succesiune de x corpusculi identici, înzestraţi cu un cuantum de energie $W = hN$ proporţională cu frecvenţa N a radiaţiei, h fiind o constantă. Einstein va aplica această teorie la interpretarea fenomenului fotoelectric, descoperit în 1887 de Hertz. Un fascicul luminos (sau un fascicul de radiaţii ultraviolete) lovind o suprafaţă metalică, eliberează electroni din metal. Totul se petrece **ca şi cum electronii eliberaţi ar fi dispersaţi de o ploaie de proiectile**. Efectul fotoelectric nu se produce decît dacă frecvenţa radiaţiei emise depăşeşte un anumit prag. Remarcabil este însă că dincolo de acest prag efectul fotoelectric se produce **chiar dacă lumina emisă este de foarte mică intensitate**. Trebuie renunţat, aşadar, la ideea unei energii luminoase distribuite uniform pe întreaga suprafaţă a undei; trebuie admis că lumina are o natură discontinuă: corpusculii din care este formată vor fi numiţi fotoni.

Din acest moment, instrumentul matematic al teoriei ondulatorii — care triumfase în ecuaţiile lui Maxwell — se dovedeşte deficitar. Într-adevăr, teoria ondulatorie a luminii, teorie continuistă, îşi afla expresia în mod firesc în analiza infinitezimală, analiza matematică a continuului, a variaţiilor prin gradaţii imperceptibile. Revenirea teoriilor corpusculare discontinuiste cerea punerea la punct a unui nou instrument matematic (calculul matricial, mecanica cuantică). Avem aici prilejul de a reaminti că **o înfrîngere a unui instrument intelectual nu echivalează cu înfrîngerea raţiunii însăşi**. Pentru că raţiunea posedă suficientă plasticitate şi supleţe pentru a-şi modela conceptele în funcţie de datele oferite de experienţă sau, mai degrabă, pentru a făuri noi instrumente intelectuale de fiecare dată cînd anumite experienţe rezistă tehnicilor matematice inventate anterior pentru rezolvarea altor probleme.

Teoria fotonului creează însă o situaţie paradoxală: într-adevăr, dacă descoperirile lui Planck impun revenirea la concepţia „corpusculară" despre emisia luminoasă, teoria ondulatorie rămîne, pe de altă parte, necesară pentru explicarea tuturor experienţelor anterioare ce păreau să o justifice din plin. Ştiinţa se împacă anevoie cu atitudinea pragmatistă ce ar consta în utilizarea cînd a unei teorii, cînd a alteia, în funcţie de experienţele pe care vrem să le explicăm. Este, aşadar, de înţeles efortul fizicii contemporane de a **unifica** teoriile luminii, de a realiza sinteza între concepţia corpusculară şi concepţia ondulatorie.

O astfel de sinteză este cea propusă în 1924 de Louis de Broglie cu a sa „mecanică ondulatorie".

Ar fi o greşită înţelegere a istoriei ştiinţei dacă am vedea în această teorie o soluţie definitivă. După cum am spus de mai multe ori, ştiinţa nu este nici acumulare de fapte răzleţe, nici edificare de sisteme pur teoretice rupte de experienţă şi, ca atare, aflate la adăpost de orice infirmare. În realitate, teoria fizică nu este decît un mod de a raţionaliza experienţa unei epoci. Ea nu încetează să evolueze pe măsură ce experienţele se precizează şi se îmbogăţesc.

IDEILE ESENŢIALE

Filozofii „empirişti" îşi închipuie că misiunea ştiinţelor experimentale constă în culegerea de fapte şi în ordonarea acestora după legi.
Un fapt însă nu are sens pentru ştiinţă decît dacă pune o întrebare. Lavoisier, arzînd o bucată de plumb, constată că reziduul, plumbul calcinat (numit pe atunci var de plumb), a cîştigat în greutate. Acesta este un fapt. Dar acest fapt nu reţine atenţia lui Lavoisier decît pentru că se află în contradicţie cu ştiinţa epocii, cu teoria flogisticului. În epoca sa, se credea că orice metal este compus dintr-un var şi din „flogistic" şi că arderea eliberează „flogisticul" sub formă de flăcări. De unde întrebarea: Cum se face că varul rezidual este mai greu decît bucata de plumb iniţială? Ipoteza aduce un răspuns la acest fapt-întrebare, la acest fapt-polemic. Creşterea greutăţii metalului calcinat devine inteligibilă în ipoteza lui Lavoisier: arderea nu mai înseamnă pierdere de flogistic, ci, dimpotrivă, fixare de oxigen. Ipoteza nu este o conjectură fortuită, ci o explicaţie inventată — o explicaţie raţională, care restabileşte inteligibilitatea armonioasă perturbată de faptul polemic. Omul de ştiinţă nu răspunde direct şi definitiv la întrebarea „De ce?" printr-o propoziţie afirmativă, ci pe calea ocolită a unei noi întrebări. El întreabă (ca să folosim expresia lui Bachelard): „De ce nu?"
La această întrebare „de ce nu?" din ipoteză, procedurile de verificare nu dau, de altfel, un răspuns definitiv. Firește, cînd consecinţele derivate din teorie se vădesc a fi în dezacord cu faptele experimentale, teoria este efectiv infirmată, respinsă. În schimb, după cum a arătat Karl Popper, o ipoteză nu poate fi definitiv verificată. Natura poate răspunde nu, dar nu poate răspunde printr-un da definitiv. Pot să apară noi fapte polemice, care să-i oblige pe „lucrătorii demonstraţiei" (Bachelard) să complice teoria iniţială sau să o modifice radical.
În timp ce o filozofie (cum este cea a lui Spinoza) reprezintă un sistem definitiv închis la moartea autorului său, aventura ştiinţifică este o întreprindere colectivă, mereu deschisă, un progres indefinit. Acest progres nu trebuie înţeles ca o calmă acumulare de fapte, ci ca o succesiune de crize. Un adevăr ştiinţific reprezintă soluţia, întotdeauna provizorie, a contradicţiilor dintre teoriile vechi şi faptele nou-descoperite. Uneori se ajunge la integrarea noilor fapte în vechea teorie, în vechea „paradigmă" (Kuhn), alteori teoria însăşi se cere bulversată. În acest din urmă caz, ştiinţa constă în inventarea unei noi raţiuni pentru fapte ce par iraţionale, deşi în realitate ele nu contrazic decît o formă veche a raţiunii.

LECTURI

BACHELARD, G., *Noul spirit ştiinţific*, *Raţionalismul aplicat*, *Activitatea raţionalistă a fizicii contemporane*, trad.rom. în *Dialectica spiritului ştiinţific modern*, vol. I, II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.
BERNARD, C., *Introducere în studiul medicinii experimentale*, trad.rom., Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1958.
R. CARNAP, *Fundamentele filozofice ale fizicii*.

Lucrări de epistemologie

KUHN, T. S., *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, trad.rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.
POPPER, K. R., *Logica cercetării*, trad.rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981
HEISENBERG, W., *Imaginea naturii în fizica contemporană*, trad. rom. în *Paşi peste graniţe*, Editura Politică, Bucureşti, 1977, pp. 106–126.
PRIGOGINE I. şi STENGERS, I., *Noua Alianţă*, trad. rom., Editura Politică, Bucureşti, 1984.
MONOD, J., *Hazard şi necesitate*, trad. rom., Humanitas, 1991.

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

- Putem învăţa ceva din experienţă?
- Măsurarea: de ce este greu să măsurăm? Poate fi totul măsurat?
- După ce se recunoaşte că o ştiinţă este ştiinţă?
- Dacă-i omeneşte să greşim, cum este posibilă ştiinţa?
- Pot fi cunoştinţele ştiinţifice deopotrivă adevărate şi provizorii?
- După ce se recunoaşte că o teorie este ştiinţifică?
- Există experienţă fără teorie?
- De ce recurge raţiunea la ipoteze?
- Ce învăţăminte se pot trage din experienţă?
- Este Dumnezeu pentru omul de ştiinţă o ipoteză necesară sau una superfluă?
- Desprindeţi importanţa filozofică a următorului text procedînd la analiza lui sistematică:

„Deja observaţia are nevoie de un ansamblu de precauţii care-l obligă pe cercetător să gîndească înainte de a privi, care rectifică cel puţin prima vedere, astfel încît niciodată prima observaţie nu este cea bună. Observaţia ştiinţifică este totdeauna o observaţie polemică; ea confirmă sau infirmă o teză anterioară, o schemă prealabilă, un plan de observare; ea arată demonstrînd; ea ierarhizează aparenţele; transcende imediatul; reconstruieşte realul după ce îşi va fi reconstruit schemele. Fireşte, cînd se trece de la observaţie la experimentare, caracterul polemic al cunoaşterii devine şi mai net. Se cere atunci ca fenomenul să fie triat, filtrat, epurat, turnat în tiparul instrumentelor, produs după planul acestor instrumente. Or, instrumentele nu sînt decît teorii materializate. Din ele ies fenomene integral marcate de teorie." **(Bachelard)**

CAPITOLUL 9

Cunoaşterea viului[1]

Cuvîntul „biologie" a apărut la începutul secolului al XIX-lea în opera lui Lamarck. Biologia este ştiinţa fiinţelor vii. De obicei se distinge între biologia animală şi biologia vegetală, dar în ambele regnuri viaţa este menţinută prin aceleaşi procese. Trăsăturile comune animalelor şi vegetalelor sînt tocmai acelea care disting materia vie de materia inertă, acelea care definesc originalitatea **faptului biologic**.

Cele şase proprietăţi ale viului

1. Unitatea morfologică a tuturor fiinţelor vii (animale şi vegetale) este **celula** (există vieţuitoare monocelulare şi vieţuitoare pluricelulare). Celula este compusă dintr-un nucleu şi din citoplasmă în stare coloidală. Membrana celulară este permeabilă, dar această permeabilitate nu este pasivă şi nu se supune orbeşte legilor simple ale osmozei. Este o **permeabilitate selectivă** care se exercită în funcţie de nevoile celulei.

2. De această proprietate este legată **iritabilitatea celulară**. O celulă răspunde prin reacţii specifice excitaţiilor unor stimuli exteriori. Fiinţa vie nu suportă pasiv mediul, ci se adaptează la el în mod activ.

3. Celula este capabilă să **asimileze**. A asimila înseamnă „a face asemănător". De exemplu, omul preface în muşchi omenesc carnea de vită, de porc sau vegetalele pe care le mănîncă. Noi folosim proteinele din biftec, diferite de ale noastre: le distrugem şi le reconstruim după propriile noastre scheme. Aceste operaţii se efectuează graţie unor catalizatori biologici, enzimele. Fiinţa vie elimină deşeurile. Aceste procese de degradare şi de sinteză definesc **metabolismul**. „Metabolismul, scrie botanistul Lucien Plantefol, este viaţa însăşi."

4. Celula **respiră** (ea consumă oxigen şi elimină gaz carbonic), şi respiraţia îi oferă energie divers utilizată.

5. Celula are puterea de **a se diviza**: masa celulară sporeşte astfel pînă ce organismul viu atinge mărimea lui specifică. Dar unele celule nu se divid. De exemplu, numărul celulelor nervoase, foarte diferenţiate, este definitiv dobîndit la naşterea individului. O celulă nervoasă lezată nu va fi niciodată înlocuită. În schimb, divizarea altor celule face posibile procesele de **auto-reparaţie**: mă vindec repede de o

[1] Capitol redactat în colaborare cu Paulette Vergez, profesor de ştiinţe naturale.

rană la deget, pentru că celulele din stratul profund al epidermei se înmulţesc şi înlocuiesc materia pierdută.

6. În sfîrşit, fiinţele vii au capacitatea de **a se reproduce**. Reproducerea devine posibilă datorită fuziunii unor celule speciale, gameţii (fuziunea gametului mascul şi a gametului femelă).

Unitatea fiinţei vii

Fiinţa vie apare înainte de toate ca un **individ,** cu alte cuvinte ca un ansamblu unificat şi relativ **autonom**[2] (scolasticii caracterizau individul ca *indivisum in se, divisum a quolibet alio*[3]). Individualitatea nu este absolută pentru că anumite fiinţe vii elementare pot fi divizate fără să moară (de exemplu, o rîmă). Totuşi fiecare fiinţă vie ne apare ca un întreg, ca un organism ale cărui elemente sînt subordonate ansamblului. Organismul nu este o alăturare de organe şi celule, ci un ansamblu armonios ale cărui părţi constitutive sînt subordonate unei funcţionări globale. În timp ce fizica nu cunoaşte decît **fenomene**, biologia are ca obiect **fiinţe**. Şi o fiinţă se caracterizează tocmai prin unitatea sa. „Iau drept axiomă, îi scria Leibniz lui Arnauld, această propoziţie identică, diversificată doar prin punerea accentului, anume că ceea ce nu este cu adevărat *o* fiinţă nu este cu adevărat nici o *fiinţă*. Absolut reale nu sînt decît substanţele indivizibile şi diferitele lor stări." Această unitate fundamentală a viului care îşi menţine în mare măsură forma specifică prin asimilarea unor substanţe străine, prin autoreparaţie, va constitui, cum o să arătăm, un obstacol serios în calea **analizei** ştiinţifice a proceselor biologice. Oare numai această complexitate, această autonomie cel puţin aparentă a viului explică întîrzierea ştiinţelor biologice în raport cu ştiinţele materiei nevii?

De ce biologia a devenit tîrziu o ştiinţă pozitivă?

S-a observat că omul, folosind plantele şi animalele drept hrană, nu-şi putea propune de la început să facă din ele obiectul unei cercetări dezinteresate. Şi în măsura în care propriul său corp avea pentru el o valoare specială şi chiar un caracter sacru, omul resimţea inevitabil oarecare aversiune faţă de încercarea de a-l studia ca pe un lucru (disecţia cadavrelor omeneşti a fost considerată pînă în secolul al XIII-lea ca un sacrilegiu). Pe de altă parte însă, tehnica medicală a suscitat foarte devreme cercetările biologice (botanica însăşi este legată de medicina care se preocupa de valoarea terapeutică a unor plante).

Prima viziune a lucrurilor a fost antropomorfică. Datele biologice — tocmai pentru că sînt prea apropiate de noi — erau utilizate în mod inconştient ca principiu explicativ într-o mult mai mare măsură decît erau luate drept obiect de cercetare. Aşa se face că **chimia lui Paracelsus (1493–1541) era o biologie deghizată**. Pentru acest al-

[2] Aşa cum remarca pe bună dreptate Claude Bernard, această autonomie relativă este dovedită de faptul „că observăm cum o fiinţă vie se naşte, se dezvoltă şi moare fără ca totuşi condiţiile exterioare să se schimbe pentru observator".

[3] „Indivizibil în el însuşi, autonom faţă de tot restul."

chimist, rugina și cocleala erau „excremente ale metalelor" care „mănîncă și beau peste măsură în pîntecul pămîntului". Paracelsus proiecta asupra fenomenelor chimice experiența sa omenească a digestiei. Știința modernă inversează această schemă explicativă. Digestia, pentru noi, nu este altceva decît hidroliza substanțelor alimentare prin intermediul enzimelor. **Biologia noastră se străduiește să fie o chimie**. Este vorba aici de o ruptură dificilă cu „atitudinea naturală", care explică faptul că, deși curiozitatea biologică este veche, biologia a devenit o știință pozitivă numai din 1860 (și mai ales începînd cu lucrările lui Claude Bernard).

Ce-i drept, **anatomia** (cuvîntul semnifică în grecește exact „disecție") este o știință foarte veche. Dar ea se limitează la descrierea organelor. Claude Bernard este cel care, la mijlocul secolului al XIX-lea, a făcut din **fiziologie** (studiul funcționării organice) o știință pozitivă. În zilele noastre, biologia comportă un număr mare de discipline științifice (de exemplu, histologia, studiul țesuturilor; citologia, studiul celulei; genetica, studiul mecanismelor eredității; embriologia, studiul mecanismelor de formare a ființei vii în viața prenatală). Fiziologia este o disciplină generală care studiază funcționarea biologică atît la nivelul celulei cît și la nivelul organului sau al organismului întreg.

Claude Bernard a vrut să constituie fiziologia după modelul fizicii și chimiei: el a introdus în această cercetare metoda experimentală.

1. Demersul experimental în biologie

Experimentarea după Claude Bernard

În partea a treia a lucrării sale *Introducere în studiul medicinii experimentale*, Claude Bernard analizează propriile sale cercetări experimentale și arată cum funcționează aici metoda ternară despre care am vorbit în legătură cu fizica: observarea faptului, explicația anticipată (ipoteza) și verificarea ipotezei.

De exemplu, Claude Bernard observă că unii iepuri care îi erau aduși din piață au o urină limpede și acidă. Această observație este întîmplătoare. Dar ea nu ar atrage atenția unui ignorant (Pasteur va spune: „Hazardul nu îi favorizează decît pe cei pregătiți"). Pentru un savant biolog, în schimb, acest fapt dobîndește o semnificație polemică întrucît el știe că „iepurii au de obicei urina tulbure sau alcalină, în calitatea lor de ierbivore, în timp ce carnivorele au dimpotrivă urina limpede și acidă".

Cum se poate explica acest fapt? Claude Bernard presupune că acei iepuri nu mîncaseră de multă vreme și „s-au transformat astfel datorită abstinenței în adevărate animale carnivore, trăind din propriul lor sînge".

Claude Bernard îşi verifică ipoteza introducînd o variaţie în regimul alimentar al iepurilor. El le dă să mănînce iarbă şi, cîteva ore mai tîrziu, urina lor devine tulbure şi alcalină. Îi supune din nou la abstinenţă şi, după 36 de ore, urina este iarăşi „limpede şi foarte acidă". Pentru a produce o contradovadă, Claude Bernard „realizează în mod experimental un iepure carnivor" hrănindu-l cu rasol de vacă rece şi constată că „pe parcursul întregii zile cît a durat această alimentare animală iepurele are urina limpede şi acidă". Savantul reproduce experienţa pe cal şi în cele din urmă conchide „cu o propoziţie generală care nu era atunci cunoscută, anume că pe stomacul gol toate animalele se hrănesc cu carne".

O descoperire celebră: funcţia glicogenică a ficatului

Să reamintim acum în ce condiţii a ajuns Claude Bernard la descoperirea sa fundamentală cu privire la funcţia glicogenică a ficatului. Din 1843, el a început să studieze „ce devin diferitele substanţe alimentare în nutriţie". Pentru a sesiza geneza descoperirii lui Claude Bernard, este esenţial să amintim că exista pe vremea sa o teorie îndeobşte admisă despre asimilarea zaharurilor, şi că punctul de plecare al ipotezelor sale l-a constituit tocmai semnificaţia polemică în raport cu acea teorie a faptelor observate de Claude Bernard. Aşadar, în epoca lui Claude Bernard se credea îndeobşte că „zahărul existent în animale provine exclusiv din alimente, acest zahăr distrugîndu-se în organismul animal datorită fenomenelor de combustie, adică prin respiraţie. Tocmai de aceea zahărul fusese denumit *alimentul respirator*."[4]

Claude Bernard descoperă că „sîngele tuturor animalelor conţine zahăr chiar atunci cînd ele nu mănîncă zahăr" şi că procentul de zahăr în sînge este relativ constant. De unde ipoteza unui organ capabil să stocheze zahărul într-o anume formă şi să-l restituie atunci cînd este nevoie de el. Această ipoteză pare a-i fi fost sugerată lui Claude Bernard, cum se întîmplă adesea, de o **analogie** cu ceea ce are loc în lumea vegetală (la fel Torricelli formulase ipoteza presiunii atmosferice prin analogie cu presiunea lichidelor, „creînd o pneumatică, spune Brunschvicg, după modelul hidrostaticii"). Se ştia deja, pe vremea lui Claude Bernard, că planta transformă glucoza în amidon stocat (de exemplu tuberculul cartofului stochează glucoza sub formă de amidon insolubil). Claude Bernard presupune deci că „zahărul se formează la animale printr-un mecanism cu totul asemănător celui întîlnit la plante."[5]

Graţie dozării procentului de glucoză de-a lungul întregului circuit al sîngelui plecînd de la intestin, Claude Bernard descoperă organul reglator a cărui existenţă a presupus-o. Este ficatul.

[4] Claude Bernard, *Introducere în studiul medicinii experimentale* (trad. rom., Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1958), p. 250.

[5] *Ibid.*, p. 255.

Fiziologul a început atunci să dozeze zahărul în ficatul unor animale puse în diverse situaţii fiziologice determinate. Dintr-un spirit de rigoare experimentală, Claude Bernard îşi impunea întotdeauna să efectueze două dozări ale substanţei zaharoase din acelaşi ţesut hepatic[6]. Dar într-o zi, după ce a făcut un dozaj imediat după moartea animalului, Claude Bernard, fiind grăbit, a amînat pentru a doua zi cealaltă analiză. Această împrejurare fortuită l-a condus la o descoperire importantă. Cantităţile de zahăr găsite a doua zi sînt mult mai mari decît acelea obţinute în ajun din acelaşi ţesut hepatic. După ce a **observat** deci că ţesutul ficatului se îmbogăţeşte constant în zahăr pe parcursul unui anumit interval de timp după moartea animalului, Claude Bernard a recurs la **contra-proba experimentală**. Este vorba de celebra experienţă a ficatului spălat. Introducînd în ficatul care încă este cald, imediat după moartea animalului, un curent de apă caldă (care intră prin vena portă şi iese prin venele hepatice), Claude Bernard goleşte aparent ţesutul hepatic de zahărul pe care îl conţine. Dar a doua zi, cînd punem ficatul într-o etuvă la o temperatură de 38° C, dacă reîncepem spălarea, apa mai transportă glucoză. Plecînd de la această experienţă, Claude Bernard a putut să arate că în realitate ficatul stochează glucoza sub formă de glicogen. „Zahărul se produce în ficat cu ajutorul unei substanţe enzimatice, care acţionează asupra unui compus amilaceu pe care l-am izolat şi l-am denumit *substanţă glicogenă*."

Verificarea experimentală

Experimentarea în biologie pare deci asemănătoare cu cea din ştiinţele fizico-chimice. Claude Bernard subliniază rolul fundamental al ipotezei, „explicaţie anticipată" care conduce şi orientează ea însăşi tehnicile experimentale destinate a o verifica. Experimentarea este o observaţie provocată în condiţii anume determinate de către savant pentru a verifica o lege presupusă.

S-ar putea arăta prin numeroase exemple că experimentarea oferă totdeauna o contraprobă observaţiei. **S-a observat**, de pildă, că hipertrofia hipofizei anterioare duce la creşterea înălţimii (gigantism). Observaţia după autopsie urmează observaţia clinică a gigantismului (metodă anatomoclinică). **Se dovedeşte** acest lucru injectînd unui animal extras hipofizar care acţionează asupra înălţimii. La fel, metoda anatomoclinică semnalează că „dansul lui Saint-Guy" este legat de o leziune a corpurilor striate: şi animalul căruia i se suprimă experimental corpurile striate prezintă un comportament identic.

---

[6] În biologie, ca şi în celelalte ştiinţe experimentale, „a cunoaşte înseamnă a măsura". Claude Bernard măsoară proporţiile de glucoză din sînge. El nu era deloc ostil, cum se pretinde uneori azi — dar pe nedrept —, introducerii numărului în ştiinţele biologice. El a criticat numai anumite încercări ale contemporanilor săi de matematizare „prematură" a unor fenomene biologice încă „insuficient analizate". Dar nu scăpa ocazia să precizeze: „Nu condamn defel aplicaţia matematicii la fenomenele biologice, întrucît numai pe această cale se va constitui în continuare ştiinţa."

2. Dificultăţile experimentării biologice

Disecţia

Caracteristicile proprii materiei vii introduc însă dificultăţi importante în observarea şi experimentarea biologice. Disecţia nu mai are de-a face cu fiinţa vie, ci cu cadavrul. Riscă deci să-i scape esenţialul — fără a mai vorbi de erorile grosolane de care a fost răspunzătoare în decursul istoriei (de exemplu, primii observatori considerau că arterele îndeplinesc funcţia de a conduce aerul, pentru că disecţia le descoperea vide). Chiar tehnicile cele mai moderne şi mai fine din histologia şi citologia contemporane pot determina pierderea din vedere a ceea ce este realmente fiinţa vie. Bounoure scrie de pildă: „Separaţia elementelor ultime ale protoplasmei prin ultracentrifugare, resorbţia submicroscopică prin spectrele de difracţie sau studiul cu razele X, microsondajele din biochimie ne îndepărtează din ce în ce mai mult de activitatea unificată şi dirijată a organismului în ambianţa sa naturală (...). Atunci cînd ai sub ochi pentru prima dată imaginea cinematografică a structurii interne a celulelor vii, descoperi cu o uimire vecină cu stupoarea că protoplasma, pradă trepidaţiei normale a activităţii sale, nu are decît o asemănare destul de slabă cu imaginile pe care le dau cele mai bune preparaţii histologice."[7]

Vivisecţia

Tehnicile vivisecţiei îşi propun, e adevărat, să opereze asupra viului: ablaţiunile de organe, „fistulele" destinate să preleveze secreţiile organismului în plină funcţionare (de pildă, experienţele pe cîini ale lui Pavlov) ne oferă exemple clasice.

Dar aceste tehnici se lovesc uneori de interdicţii morale atunci cînd sînt aplicate la animale (Ghandi considera că experienţele pe animale sînt abominabile, punct de vedere pe care îl împărtăşeşte astăzi Brigitte Bardot care luptă activ împotriva vivisecţiei animale), şi întotdeauna cînd sînt practicate pe oameni. Unii găsesc totuşi legitime experienţele practicate pe condamnaţi la moarte atunci cînd aceştia se învoiesc[8] şi experienţele practicate pe biologul însuşi (Head se supunea unor arsuri pentru a studia alterările diverselor sensibilităţi). Pe de altă parte, Claude Bernard observa că boala poate fi considerată „ca o experimentare instituită de natură". O operaţie chirurgicală

[7] Bounoure, *Déterminisme et finalité*, p. 9, Flammarion.

[8] Aceste experienţe par de altfel foarte vechi. Claude Bernard scrie: „După spusele lui Galen, Attalos III Filometor, care a domnit cu 137 ani înainte de Isus-Cristos la Pergam, experimenta otrăvuri şi antidoturi pe criminali condamnaţi la moarte. Celsus menţionează şi aprobă vivisecţiile lui Herofil şi Erasistrate practicate pe criminali (...). Pot fi citate şi alte exemple asemănătoare; cunoaştem povestea arcaşului din Meudon, care a fost graţiat fiindcă i s-a efectuat o nefrotomie reuşită." Claude Bernard aproba fără rezerve experienţele pe animale, iar în ce priveşte omul spunea că sînt permise experienţele „atunci cînd acestea nu provoacă subiectului experimentat nici o suferinţă şi nici un inconvenient"(*op.cit.*, pp. 174–175).

nu poate fi evident decisă decît pentru binele bolnavului dar, în acest caz, ea poate fi considerată în acelaşi timp sub aspectul unei experimentări.

Limitată de exigenţele morale, experimentarea biologică nu duce în mod necesar, pe de altă parte, la rezultate la fel de sigure ca experimentarea în ştiinţele materiei nevii, şi aceasta pentru că fiinţa vie este un individ şi pentru că analiza experimentală îi distruge tocmai unitatea fundamentală.

Ablaţiunea experimentală a unui organ

Ablaţiunea unui organ, de exemplu, pare a realiza tipul unei experimentări decisive. Experimentarea constă în a face să varieze o condiţie, **toate celelalte rămînînd neschimbate**, pentru a observa ce se întîmplă. S-ar putea deci aprecia *a priori* că, pentru a şti la ce serveşte un organ, este suficient să-l înlături şi să observi modificările comportamentului în raport cu un organism martor. Dar nu trebuie să uităm că componentele unui organism nu sînt juxtapuse. Fiecare parte a organismului depinde de întreg şi de toate celelalte părţi. Cum scrie pe bună dreptate Georges Canguilhem: „Nu este sigur că un organism, după înlăturarea unui organ (ovar, stomac, rinichi), este acelaşi organism, mai puţin un organ. Avem toate motivele să considerăm, dimpotrivă, că ne aflăm de-acum în faţa unui organism cu totul diferit, greu superpozabil, fie şi parţial, organismului martor."[9]

Exemplul lobotomiei

De exemplu, **lobotomia** (secţionarea funcţională a lobilor prefrontali ai creierului), practicată nu demult la anumiţi bolnavi mentali foarte agitaţi sau pradă unor obsesii de nestăpînit, îi calma făcîndu-i indiferenţi şi suspendîndu-le în special orice grijă pentru viitor. Se poate însă spune astfel că lobii prefrontali sînt organul, sediul prevederii şi grijii? O asemenea concluzie ar fi prea simplistă. În primul rînd, euforia bolnavului operat era poate doar consecinţa şocului operator. Dacă, în continuare, comportamentul bolnavului rămîne modificat, care este motivul? Să fie doar efectul extirpării lobilor? Nu s-a produs o alterare de ansamblu a echilibrului creierului? În fiziologie nu eşti niciodată sigur că experimentezi „păstrînd neschimbate toate celelalte condiţii". În cazul lobotomiei faptele sînt şi mai complexe, deoarece trebuie să ţinem seama nu numai de reacţiile globale ale organismului ci şi de contextul uman de care organismul este inseparabil, de *Umwelt*, de mediul natural al bolnavului. Modul în care lobotomizatul era primit în familie putea să-i orienteze comportamentul. Prejudecăţile faţă de cei operaţi la creier creau în jurul bolnavului o situaţie psihologică nouă. Bolnavul era menajat, inspira puţină teamă; el era acela despre care se ştia că fusese lobotomizat.

Analiza experimentală distruge unitatea organismului şi se stabileşte un nou echilibru. Este deci foarte greu să izolezi rolul precis al cutărei sau cutărei părţi determinate a organismului în funcţionarea biologică. Un biolog contemporan, Bounoure, declară fără ezitare:

[9] G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, p. 81, Hachette.

„Nu este deloc paradoxal să afirmăm că o biologie pur analitică distruge practic obiectul studiului său."[10] Evident, nu ar trebui să tragem concluzia, cum o făcea Cuvier, că experimentarea nu este aplicabilă fiinţelor vii. Dar trebuie să considerăm că biologul experimentator trebuie să ia precauţiuni speciale şi să nu uite niciodată unitatea fundamentală a organismului viu. Aceasta este poziţia nuanţată a lui Claude Bernard care scria: „A proscrie analiza organismelor prin intermediul experimentării înseamnă a ţine ştiinţa pe loc şi a nega metoda experimentală; dar pe de altă parte, a practica analiza fiziologică pierzînd din vedere unitatea armonioasă a organismului înseamnă a ignora ştiinţa vieţii şi a-i anula specificul."[11]

Marele merit al lui Claude Bernard este în acelaşi timp de a fi arătat că metoda experimentală se aplică fenomenelor biologice dar că nu trebuie practicată decît cu preţul unor precauţiuni speciale. Fiziologia se ocupă de indivizi. **Ea trebuie deci să evite generalizările pripite** şi să ţină seama de idiosincrasii, de particularităţile proprii fiecărei specii, fiecărei varietăţi, fiecărui individ chiar[12].

3. Principiile explicaţiei biologice

Biologia modernă a vrut să-şi calchieze principiile şi metodele după acelea care au asigurat succesul ştiinţelor materiei nevii. Aşa au fost introduse în această ştiinţă **limbajul matematic** şi mai ales **determinismul fizico-chimic**.

1. Aplicarea matematicilor în biologie

Am întîlnit la Claude Bernard însuşi preocuparea pentru dozaje precise, pentru stabilirea unor proporţii exacte. În zilele noastre matematicile *statistice* se afirmă în capitole importante ale biologiei. Sînt cunoscute de exemplu **legile mendeliene ale eredităţii**, verificate şi precizate de Morgan în experienţele sale pe musculiţa de oţet *(drosofila)*. De exemplu, Mendel a încrucişat două specii de mazăre, unele cu boabe netede, celelalte cu boabe încreţite. În prima genera-

[10] Bounoure, *Déterminisme et finalité*, p. 10, Flammarion.

[11] C. Bernard, *Introducere în studiul medicinii experimentale*, partea a II-a, cap. II.

[12] Experimentatorul ar trebui să ştie de exemplu că „secţionarea celor două oase frontale este mortală în cazul calului dar nu şi în cazul unor animale foarte apropiate". Claude Bernard mai scrie: „Am constatat la diversele rase de cîini şi de cai caracteristici fiziologice cu totul speciale şi care sînt relative la grade diferite ale proprietăţilor unor elemente histologice, îndeosebi ale sistemului nervos. Există în fiecare animal condiţii fiziologice de *mediu intern* de o variabilitate extremă care, la un moment dat, introduc diferenţe considerabile". În legătură cu această problemă pot fi citate cu folos paginile excelente consacrate de Canguilhem experimentării în biologia animală (*La Connaissance de la vie*, Hachette, mai ales pp. 27–35).

ţie, toţi descendenţii au boabe netede (caracterul neted este numit dominant, caracterul încreţit recesiv). La a doua generaţie, un sfert din boabele obţinute este din specia încreţită (aceasta este o valoare statistică; ea diferă puţin cu fiecare experienţă). În fapt, caracterele s-au disociat după schema: 1/4 netede pure, 1/4 încreţite pure, 1/2 netede aparente (unde caracterul încreţit rămîne mascat). Caracterele ereditare (despre care Morgan a arătat că sînt localizate în genele cromozomilor) se repartizează asemeni monedelor în jocul cap sau pajură, sau asemeni zarurilor. Aceasta este „loteria eredităţii". Continuînd „analiza factorială a hibridării" Mendel a considerat încrucişările de specii care diferă prin două caractere, de exemplu forma (boabe netede şi boabe încreţite) şi culoarea (boabe galbene şi boabe verzi) — aceasta este dihibridarea —, prin trei caractere (trihibridarea), şi pînă la şapte caractere. Legile lui Mendel sînt legi statistice care permit a prevedea distribuţia caracterelor ereditare într-o anumită generaţie.

Măsurătoarea este utilizată în biologie şi în cazul înregistrărilor grafice care arată cu precizie ritmul şi viteza anumitor funcţii fiziologice (cardiografie, electroencefalografie). „Biometria" măsoară anumite caracteristici ale „populaţiilor" biologice (de exemplu înălţimea indivizilor unei specii date se repartizează în jurul unei medii; curba de frecvenţă care exprimă aceste rezultate figurînd pe abscisă înălţimile şi pe ordonată efectivele — adică numărul de indivizi dintr-o populaţie dată care au o anumită înălţime — este o curbă în formă de clopot, o curbă Gauss). Pretutindeni formulele cantitative tind să se substituie descrierilor calitative (noţiunea cantitativă de pH substituită noţiunii calitative de aciditate a mediilor organice)[13].

2. Determinismul fizico-chimic în fiziologie

Claude Bernard a formulat ca „axiomă experimentală faptul că, atît în cazul fiinţelor vii, cît şi în cel al corpurilor nevii, condiţiile de existenţă ale oricărui fenomen sînt determinate în mod absolut". Pe vremea sa, numeroşi medici vedeau încă în fenomenele biologice opera unui suflet (animism) sau a unui principiu vital (vitalism) care ar acţiona în mod capricios, în afara oricărui determinism. În fapt însă, nimic nu se întîmplă în organism care să nu aibă condiţii de existenţă determinate, condiţii de natură fizico-chimică pe care fiziologia

[13] „Proprietăţile protoplasmei celulare sînt puternic influenţate de reacţia acidă sau alcalină a mediului intern, adică a plasmei sanguine care scaldă ţesuturile şi celulele lor. Reacţia unei soluţii este măsurată de cantitatea de ioni H^+ sau OH^- liberi pe care îi conţine. Aceşti ioni reprezintă proporţia de aciditate-alcalinitate pe care fizicienii o exprimă prin simbolul pH. El este evaluat după o singură scară gradată de la 1 la 14 cu un punct de neutralitate la pH 7; cu cît valoarea pH-ului cuprinsă între 7 şi 0 este mai mică, cu atît soluţia este mai acidă, adică mai bogată în ioni H^+; şi invers, cu cît pH are o valoare mai ridicată între 7 şi 14, cu atît alcalinitatea este mai puternică." (Bounoure, *Déterminisme et finalité*, p. 98). Mărimea pH este exact logaritmul inversului concentraţiei de ioni H.

trebuie tocmai să le stabilească. Materia vie pune în acţiune aceleaşi elemente ca şi materia nevie. Oxigenul reprezintă aproape 70 % din greutatea organismului, carbonul 18 %, hidrogenul 10 %. Urmează azotul, calciul, fosforul, potasiul etc. Cu vreo douăzeci de elemente chimice viaţa construieşte edificiile sale moleculare. Explicaţia ştiinţifică a fenomenelor vitale este o explicaţie fizico-chimică. Respiraţia se reduce la o oxigenare a hemoglobinei şi la oxidări celulare. Digestia este hidroliza alimentelor complexe prin intermediul enzimelor. Explicînd în mod pozitiv fenomenele vitale prin condiţiile lor fizico-chimice, Claude Bernard a întemeiat biologia ştiinţifică modernă. Descartes îi pusese bazele în concepţia sa strict mecanistă despre fiziologie. Organismele vii nu sînt pentru el decît maşini cu ruaje complicate, explicabile exclusiv prin legile mecanicii. Între organismul viu şi cadavru nu există altă diferenţă decît între un orologiu întors şi un orologiu oprit. Claude Bernard va ajunge chiar să spună (dar această formulă polemică depăşeşte gîndirea sa): „Viaţa este moartea", semnificînd prin aceasta că fiziologul s-ar strădui să explice legile vieţii plecînd de la legile care dau socoteală de fenomenele materiei nevii.

Dar aici apare o dificultate. Am spus că fiinţa vie este un „individ", că îşi menţine forma specifică, asimilează, se autorepară. Departe de a fi rezultanta oarbă şi oarecare a unor date fizico-chimice, funcţionările organice par a fi **conduse de un scop**, subordonate unui obiectiv care este menţinerea echilibrului organic. Nu există aici o dificultate pentru o biologie strict deterministă şi de inspiraţie exclusiv fizico-chimică?

4. Determinism şi finalitate

Finalitatea implică determinismul

În realitate, fiziologia se poate constitui ca ştiinţă fără să rezolve această problemă metafizică a finalităţii. Este suficient să arătăm că, **şi dacă există o finalitate biologică, departe de a exclude determinismul, ea îl implică**.

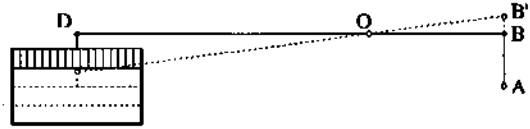
De exemplu, pasărea pare a fi făcută în scopul de a zbura. Ea este adaptată zborului prin structura oaselor aripii, foarte uşoare, scobite şi pline de aer, forma ovoidă a trunchiului, rigiditatea lui asigurată de sudura vertebrelor dorsale, centrul de greutate situat înapoia încheieturii aripilor (astfel pasărea nu se răstoarnă în zbor), greutatea foarte redusă a capului şi gîtului, dispunerea fulgilor de pe aripi. Metafizicianul poate risca să spună că pasărea este construită astfel (de către Natură sau de către Dumnezeu) **pentru** a zbura. Pentru biolog prezintă puţină importanţă dacă această ipoteză este adevărată sau falsă. Sigur este faptul că pasărea zboară **pentru că** este constituită în acest fel. Scopurile — dacă scopuri sînt — nu se realizează decît prin mijloace. Şi mijlocul **determină** scopul.

„Reglările" biologice

Să considerăm de exemplu fenomenele fundamentale de **reglare** biologică: pH-ul sanguin nu suferă la om decît variații infime (între 7,34 și 7,45). Și totuși unele alimente generează acid, altele bază. De ce variațiile pH-ului sanguin nu sînt mai mari? De asemenea, la homeoterme, temperatura mediului intern este aproape constantă, în pofida variațiilor termice ale mediului exterior. Cum poate fi explicată homeotermia? Trebuie să admitem că un „principiu vital" misterios distruge determinismele naturale și salvează echilibrul organic prin intervenția unor miracole?

În fapt, **această finalitate** — aparentă sau reală, puțin contează aici — **se realizează prin mecanisme strict determinate**. Unele aparate de uz curent ne oferă de altfel un model mecanic aproximativ al reglărilor organice.

Un cazan de încălzire centrală ne oferă un model acceptabil de homeotermie. El pare a-și regla singur temperatura la un nivel constant, corijînd variațiile mediului. Dar nu există un suflet al cazanului. Pur și simplu, atunci cînd temperatura mediului înconjurător crește, tija subțire AB care reglează poziția tijei DB se dilată, B vine în poziția B', BD pivotează în jurul punctului fix 0 și tirajul se închide; cazanul arde mai puțin cărbune. Datorită acestui fapt, temperatura din cameră scade, ceea ce are drept efect contractarea tijei AB'; tirajul este astfel mai deschis, cazanul arde mai mult cărbune, temperatura crește. În acest fel temperatura oscilează în jurul nivelului la care a fost reglată. Din momentul în care se îndepărtează sensibil de acesta, se declanșează mecanismul de reglare și temperatura revine la nivelul fixat.



În aparență, totul se întîmplă ca și cum cazanul ar corija variațiile mediului. În fapt, această independență aparentă maschează o dependență strictă de mediu pentru că mecanismele reglatoare sînt complet guvernate de variațiile mediului exterior. Încălzirea mediului înconjurător închide tirajul și scăderea arderilor determinată de această închidere provoacă, la rîndul său, scăderea temperaturii. **Efectul, simplu rezultat mecanic, reacționează asupra propriei sale cauze**. Este ilustrarea cibernetică a formulei lui Hegel: „Mijlocul este cauză a efectului, dar efectul este și cauza cauzei sale".[14] Este, în limbaj de cibernetică[15], o „buclă de aservire" (mecanism de feed-back sau retroacțiune).

---

[14] Citat de Bounoure, *Déterminisme et finalité*, p. 263.

[15] Pus în circulație de Norbert Wiener în 1947, acest termen desemnează un ansamblu de tehnici proprii inginerilor specializați în problemele de funcționare automatizată. Cibernetica este știința actelor „guvernate", și o mașină „cibernetică" este o mașină care funcționează prin servo-mecanisme, prin dispozitive de reglare (de exemplu mașinile de calcul electronice) care îi asigură o autonomie aparentă.

Echilibrele homeostatice

În același fel, autonomia ființei vii se realizează prin relații de dependență cu mediul. La animalele homeoterme, de exemplu, răcirea mediului exterior tinde să provoace o scădere a temperaturii lor centrale care declanșează o descărcare de adrenalină. Secreția de adrenalină accelerează oxidările (în special la nivelul ficatului) și temperatura organismului crește. Dacă dimpotrivă mediul înconjurător tinde să încălzească în mod exagerat organismul, intră în acțiune alți centri reglatori care restabilesc temperatura normală.

Constanța pH-ului sanguin la om se explică prin mecanisme reglatoare asemănătoare. De exemplu, acumularea de gaz carbonic în sîngele venos tinde să coboare pH-ul, ceea ce acționează asupra centrilor nervoși respiratorii din bulbul rahidian; aceștia reacționează accelerînd mișcările respiratorii care elimină gazul carbonic excedentar. Echilibrul se restabilește astfel în mod automat. Cum spune foarte bine Bounoure: „Reacția reglatoare constă întotdeauna în anularea variației pH-ului care o suscită; este o retroacțiune a efectului asupra cauzei."[16] De altfel, constanța pH-ului nu este supusă numai acestei reglări fiziologice, ci și unei reglări pur chimice care acționează pentru diminuarea abaterilor mai violente. Este vorba de anumite componente chimice ale sîngelui (mai ales bicarbonați alcalini), numite tocmai sisteme tampon care, prin reacții chimice automate, reduc, „tamponează" variațiile brutale ale acidității sîngelui. **Autonomia viului nu este explicată decît în limbaj mecanic, plecînd de la relații de dependență strictă cu mediul.**

Finalitatea rămîne o ipoteză filozofică

Afirmarea finalității, chiar dacă este întemeiată, nu poate constitui o știință. Faptul de a spune că ochiul este făcut pentru a vedea nu are o valoare informativă. În această perspectivă, existența unor ochi miopi sau hipermetropi, care văd defectuos, este un accident, un scandal. Întrebarea științifică nu este: *de ce vedem*? ci *cum vedem*? Dacă cunosc mecanismul fizic al vederii, rolul de lentilă convergentă jucat de cristalin, voi fi în măsură să înțeleg în același timp vederea normală și vederea defectuoasă a miopului și a hipermetropului; și voi fi în măsură să corijez aceste defecte. De exemplu, miopia, convergența excesivă a ochiului, va fi corijată prin întrebuințarea unor lentile concave. De asemenea, faptele embriologice care se pretează cu atîta ușurință interpretării finaliste nu vor fi realmente explicate decît în limbajul mecanist. Toate mecanismele formării organismului par într-adevăr subordonate acestui scop aparent — anume ființa vie constituită — care este rezultatul lor. Dar în această perspectivă finalistă existența unor monștri este un scandal inexplicabil. Este important să constatăm că, dimpotrivă, știința modernă descoperă la originea formării monștrilor mecanisme care, în replică, ne ajută să înțelegem dezvoltarea embrionului normal. Și aici, anumite mecanisme fizico-chimice complexe, supuse unor reglări fine sînt cele care ex-

[16] Bounoure, *Déterminisme et finalité*, p. 100.

plică formarea structurilor care ne devin vizibile. Tocmai un finalist convins, Bounoure, declară: „Nu începe îndoială că știința, prin natura ei, nu poate avea priză decît asupra mecanismelor."[17]

Acestea fiind zise, filozoful finalist — biologul are și el dreptul de a fi și un asemenea filozof — este liber să interpreteze mecanismul în sensul finalității. Odată admis că tot ce se întîmplă în organism se explică prin legi fizico-chimice, **rămîne să dai seama de gruparea condițiilor determinante**. După explicarea vederii prin mecanisme optice (formarea imaginii, funcționarea cristalinului ca lentilă) și prin condițiile sale neurologice (proiecția imaginii pe zona vizuală din scoarța cerebrală), va trebui **să se ia în considerare întrunirea armonioasă a acestor condiții multiple** prin concursul cărora se realizează în cele din urmă vederea. Finalistul spune astfel deterministului: îți accept metoda, nu resping, dimpotrivă, determinarea efectelor de către cauze, dar completez explicația arătînd că la rîndul lor cauzele nu sînt decît mijloace grupate tocmai pentru a produce efectele constatate. Observăm astfel că Descartes își desăvîrșește mecanismul printr-o teologie: animalele nu sînt decît mașini, dar construcția acestor mecanisme îl presupune pe Mecanicianul Suveran. Claude Bernard, de asemenea, suprapune determinismului strict al fenomenelor biologice care se intercondiționează noțiunea unei „idei directoare" care ar da socoteală de armonia ansamblului[18].

Sinteza vieții? Fără îndoială, în starea ei actuală, cunoașterea științifică nu poate explica fenomenul vieții în plenitudinea sa. Căci dacă ar fi așa, s-ar putea face viață în laborator, ceea ce nimeni nu a reușit încă. Desigur, s-a efectuat sinteza zahărului (Berthelot), a ureii (Wöhler), a diverșilor hormoni. Dar sinteza produselor excretate de organismele

---

[17] *Op. cit.*, p. 225.

[18] Dar trebuie să înțelegem că principiul finalității nu este, nici pentru Claude Bernard, un principiu explicativ *de ordin științific*. Într-adevăr, a vorbi de finalitate înseamnă a admite că scopul încă nerealizat al operației îndrumă funcționarea mijloacelor. *Un scop care se va înfăptui doar în viitor îndrumă mișcările prezente!* Teoria cauzelor finale, spunea Spinoza, „răstoarnă complet ordinea naturii". Cauza finală ar fi rezultatul care ar acționa înainte de a fi dat? Înțelegem, în consecință, că numai determinismul poate inspira demersuri cu adevărat operatorii. Principiul finalității nu este decît o interpretare filozofică, dată ulterior, a înlănțuirilor mecanice. În acest sens, Kant spunea că principiul finalității nu este „constitutiv" ci doar „regulator", sau, spunea Claude Bernard, un soi de „forță legislativă dar nicidecum executivă". Cu alte cuvinte, filozofii pot socoti că principiul finalității este „profund", dar ei trebuie să recunoască că numai determinismul este „fecund" din punct de vedere științific. Folosind o excelentă metaforă a lui François Meyer (*Problématique de l'évolution*, p. 2), am spune că filozoful finalist este poate un prezicător (sau un vizionar), dar el rămîne paralitic, incapabil să determine progresul științei. În timp ce biologul de meserie, dacă este strict mecanist, este poate orb la marile probleme filozofice, dar se dovedește cel puțin capabil să întreprindă un demers științific.

vii nu constituie sinteza vieţii. Totuşi, o dată cu studiul virusilor, ştiinţa pare a opera acum la graniţele dintre viu şi neviu. A fost studiat mai ales virusul frunzelor de tutun (care provoacă pete colorate, de unde denumirea bolii „mozaicul tutunului"); dar şi virusul, bine cunoscut azi, al *Sida* (Sindromul imuno-deficienţei dobîndite) care provoacă dezvoltarea rapidă a unor boli prin atacarea sistemului de apărare imunitară al organismului uman. Virusii sînt fiinţe vii pentru că se reproduc şi, asemeni bacteriilor, determină la planta pe care o parazitează formarea de anticorpi. Dar mărimea lor îi apropie de macromoleculele chimice, compoziţia lor chimică este cea a unei substanţe pure sub raport chimic, a unei nucleo-protide a cărei structură poate fi studiată cu ajutorul razelor X. Stanley a arătat în 1934 că virusul mozaicului tutunului poate cristaliza, apropiindu-se astfel de un corp chimic neviu. Puse în apă, cristalele obţinute se dizolvă şi soluţia, inoculată unei plante, provoacă boala. Recent au fost efectuate noi lucrări foarte importante în acest domeniu, şi s-a vorbit în legătură cu ele de **sinteza vieţii**. Dar această expresie este excesivă. Nu s-a realizat cu adevărat sinteza virusului. Se ştie că virusul este o nucleo-protidă; el conţine o moleculă uriaşă de proteină formată din molecule de acizi aminaţi şi acid nucleic. În 1955, doi chimişti de la universitatea din California, Heinz Fraenkel-Conrat şi Robley Williams, au reuşit, prin hidroliza parţială a virusului mozaicului tutunului, să separe fracţiunea proteică de fracţiunea acid-nucleică. Elementele disociate îşi pierd puterea patogenă; sînt simple produse chimice. Odată elementele reunite, activitatea virusului reapare. Dar trebuie să recunoaştem că o atare experienţă nu constituie cu adevărat sinteza vieţii. **Virusul a fost mai degrabă reînviat decît fabricat.** Pe de altă parte, este foarte îndoielnic că virusii reprezintă formele originare ale vieţii pe pămînt. Ei sînt mai curînd forme degenerate pentru că sînt paraziţi, pentru că nu sînt capabili să trăiască decît pe seama unor fiinţe vii mai complicate şi înzestrate cu o putere de sinteză superioară puterii lor.

Filozofia mecanistă (care pretinde că reduce esenţa fenomenelor vitale la mecanisme fizico-chimice) nu poate avea pretenţia că este demonstrată de ştiinţa actuală. Este adevărat însă că nu se explică din viaţă decît aspectele ei mecanice şi că ştiinţa biologică este mecanistă sau nu există (ceea ce nu înseamnă, cel puţin în starea actuală a cercetării, că ştiinţa biologică epuizează realitatea viului).

5. Teoria transformistă

„Transformismul este teoria după care speciile vii nu sînt fixe şi distincte, ci variabile şi susceptibile de a se transforma unele în altele" (Lalande). Teoria **transformistă** sau **evoluţionistă** (cele două cuvinte

pot fi considerate sinonime) explică deci asemănările **între specii** plecînd de la o **filiaţie reală**: formele vii derivă unele din altele.

Transformismul (pe care biologii îl acceptă astăzi aproape în unanimitate) se opune **fixismului**. Pentru fixişti, speciile au fost create o dată pentru totdeauna în forma lor definitivă. Linné scria de exemplu în 1738: „Există atîtea specii cîte forme diverse a produs de la început Fiinţa infinită". Specia desemnează tocmai, după Cuvier, „ansamblul indivizilor născuţi unii din alţii sau din părinţi comuni". Asemănătorul dă naştere asemănătorului, indefinit. Speciile nu pot deriva unele din altele.

Dar fixismul s-a prăbuşit treptat în cursul secolelor al XIX-lea şi al XX-lea. Deja Buffon (1707–1788) presimţea teoria ştiinţifică a transformismului care avea să aibă ca pionieri pe Lamarck (*Filozofia zoologică*, 1809) şi Darwin (*Originea speciilor*, 1859).

Teoria transformistă permite coordonarea şi înţelegerea unui foarte mare număr de fapte, împrumutate din domenii biologice foarte diverse: fapte bio-geografice, anatomice, paleontologice.

1. Faptele bio-geografice

Pe cele două laturi ale istmului de Panama, în Atlantic şi în Pacific, trăiesc specii identice de peşti, de moluşte, de crustacee, dar şi alte specii, apropiate şi totuşi puţin diferite în fiecare ocean. Or, cele două oceane au fost izolate la începutul terţiarului prin înălţarea istmului de Panama. Diferenţele mici între speciile faunei marine de pe cele două laturi ale istmului se explică uşor dacă se acceptă că fiecare dintre cele două faune a evoluat în felul ei. De asemenea, insulele cunosc adesea specii originale, diferite de fauna sau flora continentului din care s-au desprins. De la o insulă la o insulă vecină găsim specii apropiate cu diferenţe mici.„Ar trebui să admitem, întreabă Jules Carles, că aceste specii nu au evoluat, că nu provin de pe continent şi sînt speciale acelor insule unde ar fi apărut prin generaţie spontanee sau prin creaţie? Creatorul ar fi pîndit pămînturile nou apărute ca să dea fiecăruia specii proprii? Pentru a rămîne serioşi trebuie să fim evoluţionişti."[19]

2. Faptele anatomice

Cum să explicăm — altfel decît prin ipoteza transformistă — că la toate mamiferele craniul este compus din aceleaşi oase, în pofida marii diversităţi a formelor sale? Cum să explicăm că gîtul imens al girafei este făcut din şapte vertebre întocmai ca gîtul foarte scurt al hipopotamului? Cel mai simplu este să presupunem un strămoş comun acestor animale. Planul general al organismului se va regăsi

[19] J. Carles, *Le Transformisme*, pp. 27–28, P. U. F., *Que sais-je?* (Dovezile transformismului sînt expuse în acest opuscul excelent într-un mod simplu şi viu. Ne folosim de el pentru a le rezuma.)

identic în toate formele derivate unele din altele, în timp ce organele s-au diversificat şi totuşi în detaliu în privinţa formei şi funcţiei lor.

3. Faptele paleontologice

Paleontologii au exhumat şi datat fragmentele fosilizate de fiinţe vii dintre care multe specii au dispărut azi. „Pe ecranul timpului paleontologia derulează în faţa noastră filmul evoluţiei reale a fiinţelor vii" (P.P. Grassé). Peştii, apoi batracienii apar la sfîrşitul erei primare. Reptilele proliferează de la începutul erei secundare. Urmează păsările, mamiferele. Ne este dat uneori să urmărim foarte de aproape etapele succesive ale evoluţiei, ca în exemplul clasic al ecvidelor fosile a căror istorie, continuată de-a lungul întregului terţiar, ne conduce de la un mamifer de dimensiuni reduse cu cinci degete pînă la calul actual cu un singur deget, trecînd prin aproape zece specii succesive care dovedesc regresiunea treptată a degetelor laterale, transformarea continuă a dinţilor care se adaptează tot mai bine la un regim erbivor. Teoria transformistă îşi arată puterea **euristică** în domeniul paleontologiei. Într-adevăr, se poate prevedea că, într-un teren datînd din cutare epocă, avem oarecare şansă de a găsi de exemplu o fosilă dintr-o specie intermediară între cutare sau cutare specie. Astfel, broaştele actuale datînd din jurasic, care au opt vertebre şi sînt lipsite de coadă, erau legate de amfibienii de la sfîrşitul erei primare care aveau o coadă lungă şi vreo treizeci de vertebre. Or, în 1937, Jean Piveteau a putut descoperi, la Madagascar, în terenuri triasice, animalul intermediar (16 vertebre, cu o rămăşiţă de coadă) pe care l-a numit *Protobatrachus*. Fosilele, spune de Saint-Seine, **„se află mereu la locul stabilit de calcul".**

4. Faptele embriologice

Embriologia arată că dezvoltarea embrionului unei specii trece prin stadii care reamintesc stările embrionare ale unor animale inferioare. Astfel, embrionul uman prezintă, în stadii determinate, arcuri aortice, indicaţii de fante branhiale, o inimă care are forma unui tub în S scobit cu două cavităţi, toate fiind caractere care se regăsesc actualmente la peşti. În ipoteza transformistă, aceste analogii ciudate pot fi uşor interpretate: este de ajuns să admitem că „ontogeneza repetă filogeneza", altfel spus că, în dezvoltarea sa embriologică, individul recapitulează diversele forme prin care a trecut specia lui pentru a ajunge la starea sa actuală. Dacă embrionul uman prezintă la un anumit moment o inimă de peşte, nu este aceasta dovada că omul descinde din vertebrate acvatice? Aceste forme embriologice sînt o moştenire a trecutului.

Este evoluţia un fapt?

Izbiţi de convergenţa acestor dovezi, diverşi biologi nu ezită să vorbească de faptul evoluţiei. Pentru epistemologie însă, există aici un abuz de limbaj: oricît de bine fundată ar fi teoria transformistă, ea rămîne o teorie, nu este un fapt; nimeni n-a văzut niciodată, fie în condiţii naturale, fie în experienţele de laborator, o specie vie trans-

formîndu-se în altă specie. Jean Rostand spune că „evoluţia este un eveniment la care nimeni n-a existat şi care nu poate fi reprodus". Transformismul este deci numai o interpretare a faptelor, o teorie, dar o teorie pe care toate faptele descoperite par să o coroboreze.[20] Fără această teorie, faptele evocate ar rămîne inexplicabile. Nu se vede, în starea actuală a ştiinţei, ce altă ipoteză le-ar putea explica.

Funcţia creează organul

Teoria transformistă s-a străduit de asemenea să precizeze mecanismul evoluţiei, să stabilească cauzele care ar explica transformarea speciilor unele în altele. Nici în această privinţă nu există unanimitate între specialişti.

a) Pionierii transformismului: Lamarck şi Darwin.

Lamarck (1744–1829) scria la începutul secolului al XIX-lea, într-o epocă în care fiziologia abia se născuse, iar embriologia nu exista. Meditînd asupra colecţiilor Muzeului de istorie naturală, el are intuiţia că speciile variază în decursul îndelungatei lor istorii. Pentru a explica posibilitatea acestor variaţii, el invocă două legi.

În primul rînd legea adaptării sau a întrebuinţării şi ieşirii din uz. Mediul în care trăieşte un organism îi impune un anumit regim şi, atunci cînd condiţiile mediului exterior se schimbă, apar nevoi noi: fiinţa vie dobîndeşte deprinderi, ea utilizează mai frecvent anumite organe şi mai puţin frecvent pe altele. Or, **întrebuinţarea frecventă a unui organ îl dezvoltă, neîntrebuinţarea îl atroflază**: funcţia creează organul prin intermediul deprinderii.

În al doilea rînd legea eredităţii. Modificările dobîndite de indivizi sînt transmise descendenţilor lor prin ereditate. Aceştia, la rîndul lor, sînt modificaţi datorită adaptării; aceste modificări sînt ereditare etc. Aşa se face că ochii animalelor care trăiesc în întuneric (fie în grote, fie în adîncurile marine) s-au atrofiat complet cu timpul în vreme ce organele tactile s-au dezvoltat mult (alungire exagerată a picioarelor şi antenelor la *Nematecarcinus gracilipes*, o crevetă care trăieşte la 1 000 de metri adîncime). Necesitatea şi deprinderea de a paşte tot mai de sus frunzele copacilor vor fi alungit gîtul girafei,

[20] Totuşi cîţiva biologi refuză încă ipoteza transformistă. Bounoure apreciază (*Déterminisme et Finalité*, p. 47–48) că nici argumentele paleontologice nu sînt convingătoare: ipoteza transformistă este plauzibilă pentru genuri apropiate, cum sînt ecvideele fosile, dar paleontologia nu ne oferă verigi intermediare între marile tipuri fundamentale ale regnului animal. Autorul conchide că transformismul se bazează pe o extrapolare îndrăzneaţă. La obiecţia că faimosul arheopterix fosil din jurasic este un intermediar între reptile şi păsări, Bounoure răspunde că, în pofida unor diferenţe mici pe care le prezintă în raport cu păsările de azi (coadă cu vertebre independente), „arheopterixul" nu era mai puţin o adevărată pasăre. El zbura şi avea cu siguranţă o temperatură constantă cum o indică acoperirea sa cu pene" (p. 61). Originea reptiliană rămîne deci ipotetică.

deprinderea de a se nutri fără a mastica va fi atrofiat dinţii furnicarului, viaţa subterană va fi atrofiat ochii cîrtiţei etc.

Selecţia naturală

Charles Darwin (1809–1882) scrie cincizeci de ani după Lamarck. El a învăţat de la economistul Malthus că fiinţele vii tind prin reproducere să se înmulţească mult mai repede decît mijloacele de subzistenţă de care pot dispune. Se instaurează în natură o dură luptă pentru existenţă. Fiinţele vii din cadrul aceleiaşi specii nu sînt toate absolut asemănătoare între ele, ci prezintă **mici variaţii individuale**. Se înţelege deci că, în cadrul concurenţei vitale, supravieţuiesc doar indivizii purtători de variaţii care întîmplător îi adaptează mai bine la viaţă, în timp ce indivizii mai puţin dotaţi sînt hărăziţi să dispară: aceasta este **selecţia naturală** al cărei efect este supravieţuirea celor mai apţi. Numai fiinţele vii astfel selecţionate au timp să se reproducă; descendenţii acestora, la rîndul lor, nu vor supravieţui şi nu se vor reproduce decît dacă sînt înzestraţi cu caracteristici care îi favorizează în lupta pentru existenţă. Astfel, de la o generaţie la alta se acumulează micile variaţii favorabile şi specia evoluează. Teoria lui Darwin avea să se bucure de un succes uriaş în rîndul naturaliştilor, pentru că explică evoluţia într-un mod pur determinist şi mecanist. În concepţia lui Lamarck, schimbările mediului nu se află la originea evoluţiei decît pentru că solicită un efort de adaptare al organismelor vii (şi acest concept de adaptare nu părea lipsit de orice apel la finalitate şi la principiul vital). Dimpotrivă, după Darwin, mediul operează pur mecanic, automat o selecţie între fiinţele vii, purtătoare de mici variaţii ele însele fortuite (aşadar darwiniştii subliniază aparenţele de finalitate adaptativă şi în acelaşi timp le explică într-un mod strict mecanist).

b) Neo-darwinismul: expunere şi critică

Biologii moderni i-au adus lui Lamarck o obiecţie care, cu numai cîţiva ani în urmă, părea decisivă aproape tuturor. Ereditatea caracterelor dobîndite, spuneau ei, nu numai că nu este observată prin experienţă, dar este strict imposibilă. August Weissmann a stabilit, la începutul secolului, că orice organism este purtător a două feluri de celule: acelea care constituie corpul său individual, *soma*, şi pe de altă parte celulele reproducătoare care formează *germenul*. Transformările pe care le suferă *soma* în timpul vieţii sale nu pot acţiona asupra celulelor germinale. Patrimoniul ereditar rămîne deci neschimbat de-a lungul generaţiilor. Caracterele fiecărui organism viu provin din descendenţa sa germinală şi nu păstrează nici o urmă a tuturor modificărilor pe care le-a putut suferi *soma* strămoşilor. Caracterele ereditare sînt transmise de genele cromozomilor unor celule specifice. Originalitatea fiecărui individ corespunde unor combinaţii variate ale acestor gene, în limitele unui patrimoniu specific.

Mutaţiile genetice

Dar nu se neagă astfel orice posibilitate de evoluţie? Nicidecum, întrucît cromozomii unei specii sînt susceptibili de a suferi la un moment dat variaţii bruşte, **mutaţii**. Hugo de Vries a observat, din

1886, mutaţii la o plantă cultivată, *Oenotheria lamarckiana*. Apariţia în secolul al XVII-lea a canarilor galbeni plecînd de la canari verzi este interpretată astăzi ca o mutaţie. Musculiţa de oţet, *drosofila*, prezintă mutaţii multiple care afectează culoarea ochilor, lungimea aripilor. Morgan a observat mai mult de 400. S-a reuşit chiar să se determine mutaţii experimentale (prin acţiunea razelor X, a temperaturii: Muller, Goldschmidt; a unor factori chimici: Blakeslee). **Mutaţiile ar fi deci singurele variaţii ereditare**. Neo-darwiniştii explică absolut firesc evoluţia admiţînd că **selecţia naturală conservă mutaţiile favorabile**. De exemplu, naturalistul Georges Teissier observă că, în timp ce într-un mediu adăpostit de vînt, drosofilele cu aripi trunchiate sînt eliminate, dimpotrivă, la malul mării, deci într-un mediu ventilat, drosofilele cu aripi trunchiate sînt selecţionate. Ele rămîn pe suportul hranei şi nu sînt luate de vînt. Naturalistul constată că după trei generaţii crescute în acest mediu ele aproape au eliminat tipul iniţial plecînd de la un grup experimental mixt.

Dar neo-darwinismul a făcut obiectul multor critici. Sînt oare mutaţiile un factor de evoluţie? Drosofila este prin excelenţă o insectă mutantă. Or, ne spune Bounoure, paleontologia ne arată că specia drosofilă nu a evoluat din epoca terţiară!

Mutaţiile cunoscute nu operează decît asupra detaliilor. Ele n-au făcut niciodată să apară un organ nou. „Fie că o drosofilă are corpul negru sau corpul brun, ochii roşii, aripi lungi sau aripi trunchiate, ea rămîne mereu o *Drosophila melanogaster*; fie că o găină are sau nu gîtul împodobit cu pene, ea este tot o femelă din specia *Gallus domesticus*; un om atins de albinism este tot om."[21] Mutaţia genelor, spune Nielsen, nu este decît „mutilarea genelor". Jean Rostand, biolog şi autor de excelente lucrări de popularizare ştiinţifică, compara mutaţiile cu nişte „greşeli de tipar capabile să altereze un text pe care ar fi fost împiedicate să-l compună".

Pe de altă parte, „selecţia naturală" a darwiniştilor şi neo-darwiniştilor nu este defel o selecţie. Observăm mormoloci în mai multe bălţi vecine. Ei nu vor supravieţui toţi. Dar supravieţuitorii nu vor fi cei mai „apţi", ci pur şi simplu cei care, din întîmplare, se găsesc într-o baltă mai adîncă, care nu va fi secat prin evaporare, sau cei care din întîmplare nu vor fi fost devoraţi de larvele unor gîndaci de apă carnivori sau de libelule. „Selecţia, spune Cuenon, este la fel de oarbă ca un accident de cale ferată sau un război modern."

c) Neo-lamarckismul

Ereditatea caracterelor dobîndite

Teoria lui Lamarck a fost readusă la modă de către doi savanţi sovietici: Ivan Miciurin (1885–1935) şi Trofim Lîsenko (1898–1976). După ei, mediul ar genera variaţii favorabile. De altfel, ei nu respingeau selecţia darwinistă, dar aceasta acţionează pentru a conserva „proprietăţi lamarckiste" (ar fi conservaţi indivizii cu cea mai mare

[21] Bounoure, *op.cit.*, p. 72.

capacitate de adaptare). Pe de altă parte, Lîsenko pretindea că ar fi experimentat ereditatea caracterelor dobîndite. Anumite seminţe de cereale de iarnă (pe care trebuie să le semeni toamna pentru o recoltă de vară) pot fi iarovizate printr-o tratare adecvată (după tratarea prin umiditate este de ajuns să semeni aceste seminţe primăvara pentru a recolta în vară); acest caracter, spunea el, ar putea fi făcut ereditar. Prin intermediul grefelor, Lîsenko ar fi conferit unor plante proprietăţi ereditare noi. De asemenea, observaţiile lui Lîsenko asupra pomilor fructiferi îl conduceau la concluzii lamarckiste. Piersicii sălbatici din Manciuria şi din Caucaz trăiesc de patru ori mai mult decît piersicii cultivaţi pentru că tratamentele utilizate (îngrăşăminte) fac ca aceştia din urmă să-şi piardă puterea de adaptare. „Dacă în grădinile noastre viaţa tuturor burghezilor prea răsfăţaţi ai regnului vegetal este mai scurtă, acest lucru se datorează faptului că organismele plantelor de cultură şi-au pierdut puterile de activitate proprie. Şi aceasta pentru că, timp de mii de ani, omul a intervenit constant!“[22] Tratamente mai puţin stîngace ar da arborilor, pe termen lung, mai multă vigoare şi longevitate, şi aceste proprietăţi ar fi ereditare.

Ştiinţă burgheză şi ştiinţă proletară

Aceste concepţii erau lipsite de fundamente experimentale suficiente. Şcoala „miciurinistă“ şi-a condus lucrările prea în pripă, fără să-şi ia suficiente precauţiuni. Anumite perspective politice, mai cu seamă, au falsificat aici complet obiectivitatea ştiinţifică. Lîsenko respingea în bloc întreaga genetică mendeliană, reproşîndu-i că este burgheză şi conservatoare (tocmai pentru că, potrivit legilor lui Mendel, caracterele vehiculate de *germen* se **conservă** din generaţie în generaţie). Filozofia marxistă, pe de altă parte, care se pretinde optimistă şi progresistă (care crede în posibilitatea de a transforma lumea), sugera savanţilor sovietici să susţină în cele din urmă ereditatea caracterelor dobîndite. Actualmente teoriile lui Miciurin şi Lîsenko par a fi discreditate în esenţa lor; ruşii aproape că nu mai vorbesc despre ele. Un biolog marxist, Prenant, a recunoscut că aceste concepţii nu aveau un „suport experimental valabil“. Avem aici un excelent exemplu de ceea ce Descartes numea „precipitare“: o afirmaţie pripită, care devanseză dovezile şi care este sugerată de preocupări extraştiinţifice. Jean Rostand conchide de aici pe bună dreptate că „orice ideologie este un prost sfătuitor pentru savant (...). Dictatura unei doctrine, oricare ar fi ea, împiedică dezvăluirea adevărului.“[23]

Nici experienţele remarcabile ale lui Benoit şi ale echipei sale nu trebuie interpretate ca o **dovadă** a eredităţii caracterelor dobîndite. Benoit şi echipa sa au injectat, pe data de 28 iunie 1956, unor raţe în vîrstă de opt zile de rasă Pekin (penaj alb-gălbui, cioc galben) acid dezoxiribonucleic (ADN) şi au obţinut astfel o rasă nouă numită Albă-ca-zăpada (penaj alb, cioc de culoarea ardeziei). Noile raţe s-au reprodus, dînd naştere la descendenţi care prezintă caracterele dobîn-

[22] I. Miciurin, *Oeuvres choisies*, p. 146, trad. Editeurs Français Réunis.
[23] J. Rostand, *Sciences fausses et fausses sciences*, p. 73, Gallimard.

dite de părinţii lor. Dar această experienţă nu dovedeşte ereditatea caracterelor dobîndite, întrucît ADN ar fi putut acţiona nu doar asupra *somei*, ci şi asupra *germenului*. **Nu există deci fapte experimentale în favoarea lamarckismului**.

Argumentele care pot fi invocate azi în favoarea lamarckismului provin mai ales din insuficienţa argumentelor neo-darwiniste: în ce fel hazardul mutaţiilor oarbe, independente de reacţiile organismului la mediu, ar putea da seama de adaptarea adesea remarcabilă a fiinţelor vii? Să considerăm micile gasteropode, paraziţi ai ariciului de mare sau ai stelei de mare; nu au cochilii, organismul lor este puţin diferenţiat. Starea lor de gasteropod se dezvăluie doar prin larvele lor care, după o scurtă fază de viaţă liberă, vin să-şi paraziteze gazdele. Aceste gasteropode parazite prezintă caracteristici morfologice pe care ar fi greu să le explicăm altfel decît printr-o adaptare lamarckistă la mediu (transformările suferite de parazit rezultînd în special din modul său de nutriţie). Pe de altă parte, anumite **convergenţe** rămîn absolut enigmatice dacă nu sînt explicate plecînd de la principii lamarckiste. De ce broasca, foca, raţa, care nu comportă o înrudire imediată, au toate labe palmate? Nu ajungi aproape inevitabil, în legătură cu aceste organisme, să faci **ipoteza** unei adaptări paralele (şi devenită ereditară) la viaţa acvatică?

d) *Microevoluţie şi macroevoluţie*

Ni se va răspunde că lamarckismul nu este decît o ipoteză, în timp ce neo-darwinismul are cel puţin de partea lui faptul experimental al mutaţiilor, a cărui sferă de cuprindere, ce-i drept, este foarte limitată. Pe de altă parte, a asocia toţi aceşti factori în eclectismul binevoitor al unei teorii sintetice nu constituie poate decît un mijloc de a ne ascunde ignoranţa.

Limitele oricărei teorii transformiste

Supus reflecţiei, studiul experimental al factorilor evolutivi pare puţin fecund, pentru că nu se situează la **scara evoluţiei** care s-a desfăşurat de-a lungul a milioane şi milioane de ani. Numai evoluţia ecvideelor a ocupat aproape 50 milioane de ani. În aceste condiţii, experienţele şi observaţiile pe care le putem face pe fiinţele vii contemporane cu noi, în limite temporale stricte, nu ne pot dezvălui cauzele şi direcţiile evoluţiei la scara macroistoriei sale. Cunoaşterea cîtorva mecanisme ale **microevoluţiei** nu ne poate spune nimic despre **macroevoluţie** (de altfel, pretenţia de a explica prin mecanisme mereu asemănătoare cu ele însele o evoluţie care se întinde de-a lungul a milioane de secole constituie un punct de vedere supărător antiistoric). François Meyer a sesizat bine această contradicţie epistemologică[24]. El subliniază că studiul macroevoluţiei reclamă metode adaptate scării sale. Geologul care studiază deplasarea unui banc de nisip nu ar avea de învăţat mare lucru din cercetarea factorilor de deplasare ai unui grăunte de nisip (mişcările unui grăunte de nisip depind

[24] F. Meyer, *Problématique de l'évolution*, P.U.F.

direct de viteza curentului, deplasarea bancului de nisip este legată de factori geografici situați la o altă scară[25]. Sociologul care studiază, de exemplu, variațiile ratei de sinucidere într-o populație, poate face abstracție în mod legitim de motivele care explică sinuciderea unui individ sau altul. Paleontologia, de asemenea, are dreptul — fără a se preocupa de problema factorilor evolutivi de detaliu — **să studieze legile succesiunii statistice a formelor vii** în decursul epocilor, cu atît mai mult cu cît această succesiune (spre deosebire de mecanismele evolutive de detaliu) este un fapt, spune pe bună dreptate Meyer, care prezintă o incontestabilă „soliditate epistemologică". S-ar descoperi atunci, de exemplu, că **viteza evoluției este cu atît mai mare cu cît avem de-a face cu o specie de origine mai recentă**; această viteză devine fulgerătoare la scară umană (mai ales dacă se consideră că progresul tehnicilor umane, care preia ștafeta evoluției morfologice, este ultimul capitol al transformismului universal).

e) Metafizica evoluției

Către un „supraom"?

Aceste perspective vaste conduc la problema specific filozofică a sensului evoluției. Această problemă depășește cu mult limitele unui manual de epistemologie. Vom reaminti totuși că în secolul al XIX-lea evoluția oferea argumente **materialiștilor**. Aceștia voiau să vadă în originile animale ale omului dovada că omul nu este „regele creației", creat direct de Dumnezeu după chipul său, ci doar o „maimuță evoluată", un „strănepot al melcului". În timp ce acei materialiști erau izbiți de trecutul animal al speciei umane, azi, **spiritualiștii** meditează asupra viitorului uman al succesiunii speciilor dispărute, și văd în fiecare etapă a evoluției momentele unui progres care conduce, încet și sigur, la înflorirea a ceea ce Pierre Teilhard de Chardin numește „fenomenul om". De la plante la animale, de la animale la om, se realizează fără încetare mai multă independență în raport cu mediul, mai multă suplețe adaptativă, o acțiune mai puternică a vieții asupra universului. În timp ce al doilea principiu al lui Carnot părea să atribuie fenomenelor fizice o mișcare în direcția unei stări de echilibru, de inerție, de dezordine, Bergson saluta în **elanul vital** puterea misterioasă care înalță materia și organismul la nivelul unor ființe vii complexe — improbabile din punct de vedere fizic. Teilhard de Chardin vede evoluția ca pe o **spiritualizare**. Evoluția nu ar fi decît „expresia, pentru experiența noastră în Timp și Spațiu, a Creației înseși". Viața apare din materie și la rîndul ei **„biosfera"** vede cum survine în ea **„noosfera"**, adică lumea ființelor conștiente și gînditoare, lumea oamenilor. Omul însuși „nu este însă decît un stadiu embrionar al acesteia, dincolo de care se profilează deja o franjă largă a ultra-umanului". Omul ar continua un proces de **hominizare**. La capătul acestui progres intelectual, spiritual și moral, umanitatea nu va mai fi decît un corp mistic de persoane care se iubesc, și această

[25] Glangeaud, *XV^e Congrès international de philosophie des sciences*, vezi F. Meyer, *op.cit.*

unitate în sfîrșit cucerită va fi reflexul Unității divine, termen ultim (Teilhard vorbește de punctul Omega) și principiu inițial al acestei Istorii grandioase. În timp ce, pentru Bergson, evoluția părea a se încheia cu apariția eroilor și a sfinților, Teilhard insistă asupra convergenței finale, asupra unității mistice a umanității ce va să vină.

Dar asemenea sisteme sînt mai degrabă **metafizici sugerate de teoria evoluției** decît teorii științifice ale Evoluției însăși. În raport cu ipotezele asupra evoluției, care sînt ipoteze științifice, aceste metafizici reprezintă ceea ce s-ar putea numi un sistem de ipoteze la puterea a doua. Nu este sarcina epistemologului să discute despre teoriile metafizice, ci doar să le situeze la locul lor.

IDEILE ESENŢIALE

Fiinţele vii, spunea Jacques Monod, sînt, în sînul naturii, *obiecte ciudate*. Ele sînt într-adevăr „obiecte înzestrate cu proiecte". Tocmai un proiect, sau un ansamblu de proiecte, conferă unitate unui organ, respectiv întregului organism. În timp ce maşinile manifestă un proiect exterior, cel al mecanicianului care le-a fabricat, *proiectele unui organism sînt imanente structurii sale*. Ochiul unui vertebrat, de exemplu, atestă o finalitate. Îl putem desigur compara cu o maşină, în speţă cu un aparat fotografic (lentile, diafragmă, pigmenţi fotosensibili). Putem explica funcţionarea ochiului prin mecanisme optice (funcţionarea cristalinului ca o lentilă) şi prin mecanisme neurologice (proiecţia imaginii pe zona vizuală a scoarţei cerebrale). Există totuşi o diferenţă esenţială între ochi, acest organ viu, şi o maşină. Un aparat fotografic a fost fabricat de un agent extern, constructorul, el este alcătuit din părţi alăturate din exterior. Organul viu nu este o alăturare de elemente ci o structură autonomă, ale cărei componente sînt subordonate unei funcţionări globale. Bineînţeles, demersul ştiinţific nu cunoaşte decît determinismul. Se explică prin legi fizico-chimice *cum* vede ochiul. Numai această explicaţie, potrivit unei vechi formule a lui Kant, este *determinatoare*. Desigur filozoful care pune întrebarea *De ce?* poate oricînd formula o judecată *reflectantă* care dă seama de reunirea mecanismelor optice şi neurologice graţie unei finalităţi (ochiul este astfel constituit *pentru* a vedea).

Determinismul ştiinţific explică astăzi *ereditatea*, reproducerea de la o generaţie la alta a unei structuri foarte complexe, transmiterea fidelă a acestei informaţii. „Codul genetic" al fiecărei specii, înscris în nucleotide, este în cele din urmă transmis proteinelor şi garantează invarianţa speciei.

Dar cum să explicăm *evoluţia* care, de la bacterii la om, a făcut să apară organisme din ce în ce mai complexe? Neo-darwinismul invocă aici *mutaţiile* — într-un fel greşeli de tipar în transmiterea codului, survenite din întîmplare, dar automat conservate în patrimoniul genetic atunci cînd au asigurat un avantaj fiinţei vii. Miliarde de mutaţii, întîmplător favorabile, ar fi transformat progresiv speciile. Aceasta înseamnă a admite că miliardele de greşeli de tipar au puterea, plecînd de la un text elementar iniţial dar indefinit reeditat, de a produce în cele din urmă o capodoperă. Se pune aici o problemă metafizică. Cum poate fi creatoare evoluţia? Cum poate ea spori informaţia de-a lungul evoluţiei?

LECTURI

BERGSON, HENRI, *L'Évolution créatrice*, P.U.F.

BERNARD, C., *Introducere în studiul medicinii experimentale*, trad. rom., Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1958.

DESCARTES, R., *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe*, trad. rom., Editura Academiei Române, 1990, Partea a V-a.

CANGUILHEMN, G., *La Connaissance du vivant*, Hachette.

JACOB, F., *Logica viului*, trad. rom., Editura enciclopedică română, Bucureşti, 1972.

MONOD, J., *Hazard şi necesitate*, trad. rom., Humanitas, Bucureşti, 1991.

SUBIECTE DE REFLECȚIE ȘI DEZBATERE

- Se poate elabora un model mecanic al viului?
- Vi se pare necesar să fie impuse anumite limite cercetării în biologia umană?
- Pot fi comparate animalele cu nişte maşini?
- Ce loc poate atribui hazardului reflecția asupra viului?
- Poate fi comparat organismul viu cu o operă de artă?
- Desprindeți importanța filozofică a textului care urmează pe baza analizei sale sistematice:

„Nu recunosc nici o altă diferență între maşinile pe care le fac meşteşugarii şi diversele corpuri pe care natura singură le formează, decît aceea că efectele maşinilor nu depind decît de îmbinarea unor tuburi, sau resorturi, sau alte instrumente, care, trebuind să fie oarcum proporționale cu mîinile acelora care le-au făcut, sînt întotdeauna atît de mari încît figurile şi mişcările lor se pot vedea, în timp ce tuburile sau resorturile care determină efectele corpurilor naturale sînt de obicei prea mici pentru a fi percepute de simțurile noastre. Şi este sigur că toate principiile mecanicilor aparțin fizicii, aşa încît toate corpurile artificiale sînt prin aceasta naturale. Căci, de exemplu, atunci cînd un ceas marchează orele prin intermediul roților din care este făcut, aceasta este pentru el la fel de natural pe cît îi este unui pom să producă fructe." **(Descartes)**

CAPITOLUL 10

Ştiinţele umane

Prin termenul de **ştiinţe umane** se desemnează ansamblul disciplinelor care au ca obiect studiul atitudinilor, comportamentelor umane. Istoria, sociologia, psihologia, etnologia, economia politică sînt ştiinţe umane[1].

Aceste discipline mai sînt uneori numite **ştiinţe morale** (există o Academie a ştiinţelor morale şi politice). O atare expresie (căzută totuşi în desuetudine) avea avantajul de a indica faptul că aceste ştiinţe se referă la produsele activităţii mentale a omului şi nu au drept obiect studiul organismului uman (care ţine de fiziologie)[2].

Dar această expresie este echivocă. Ea riscă să ne inducă în eroare făcîndu-ne să confundăm două domenii distincte, cel al ştiinţelor umane **care studiază activitatea umană ca pe un fapt** şi cel al **moralei**, disciplină filozofică (şi nu ştiinţifică) care se interoghează asupra valorii actelor umane (considerate ca bune sau rele).

Ştiinţele omului mai sînt uneori numite **ştiinţe ale spiritului**, expresie care traduce termenul german *Geisteswissenschaften* propus de Wilhelm Dilthey. O atare expresie este inoportună, întrucît este legată de o concepţie particulară despre ştiinţele umane, considerate ca radical opuse în obiectul şi metodele lor ştiinţelor naturii. Ne mulţumim deci cu expresia „ştiinţe umane" care prezintă avantajul de a fi foarte generală şi neutră sub raport filozofic.

Sînt **posibile** ştiinţele despre om? Altfel zis, omul, **autor al ştiinţelor**, poate fi la rîndu-i considerat ca **obiect al ştiinţei?** Unii vor declara că această întrebare prealabilă este de prisos. Oare sociologia, economia politică, psihologia nu au acumulat, la acest sfîrşit de secol

---

[1] Programele claselor terminale prevăd numai studiul uneia dintre ştiinţele umane, luată ca exemplu. Cititorii noştri pot deci aprofunda la alegere studiul istoriei sau al sociologiei (la care se poate ataşa antropologia lui Lévi-Strauss în legătură cu care propunem o analiză detaliată). Am ţinut să reţinem în acest capitol două exemple de ştiinţe umane, fie şi doar pentru a nu priva reflecţia filozofică a caracterului ei sinetic prin excelenţă.

[2] Mulţi elevi din clasa de filozofie comit eroarea de a socoti biologia printre ştiinţele umane. Organismul uman este evident supus legilor biologice ca de altfel şi legilor fizice (omul care cade într-o prăpastie ilustrează legea căderii corpurilor!). Dar biologia (care studiază organismul uman la fel cum studiază platanul sau drosofila) nu face parte din ştiinţele umane (nu mai mult decît fizica) întrucît nu studiază *ceea ce este specific uman în om.*

XX, suficiente lucrări şi rezultate pentru a nu le mai contesta dreptul la existenţă? Dar dacă psihologia, sociologia, economia, antropologia, istoria există incontestabil ca discipline organizate, sîntem datori să ne întrebăm în ce măsură sînt ele discipline realmente ştiinţifice, care sînt raporturile lor cu ştiinţele materiei, ce statut epistemologic se cuvine să le acordăm.

I. ISTORIA

Este istoria o ştiinţă?

Trei obiecţii esenţiale faţă de pretenţiile ştiinţifice ale istoriei

Trei obiecţii esenţiale au fost făcute la adresa pretenţiei istoriei de a se constitui ca ştiinţă[3]. Mai întîi, se spune, nu există în istorie observaţie directă a faptului, pentru că istoria se defineşte ca o cunoaştere a trecutului (şi în sens strict a trecutului uman) şi pentru că trecutul este în mod esenţial ceea ce nu mai există.

Apoi, chiar dacă o cunoaştere a trecutului este posibilă indirect, această cunoaştere rămîne **subiectivă**. Istoricul este omul unei epoci, al unei ţări, al unei clase. El nu va da viaţă trecutului decît proiectîndu-se în acesta cu valorile şi preocupările sale contemporane.

În sfîrşit, istoricul nu ar reuşi să formuleze legi deoarece în istorie nu poate fi practicată experimentarea. Istoricul povesteşte, el nu explică.

Să analizăm pe rînd aceste obiecţii.

1. Construcţia faptului istoric

Faptul istoric este un fapt trecut, deci nu poate fi observat. Dar se poate reconstrui faptul trecut plecînd de la „urmele"sale prezente, de la **documentele** rămase (am văzut că, chiar şi în fizică, nu există observaţie pasivă a datului). Aceste documente sînt mai întîi **mărturiile**, relatările pe care ni le-au transmis generaţiile anterioare. Din nefericire însă, aceste relatări nu au fost stabilite întotdeauna potrivit exigenţelor spiritului ştiinţific. Putem cunoaşte istoria umană după Titus Livius, dar Titus Livius nu a făcut decît să reia scrierile predecesorilor săi Polibiu sau Valerius Antias. Şi ce garanţie ne oferă primele mărturii? S-a spus că istoricul se află în condiţia unui fizician care nu ar cunoaşte faptele decît prin intermediul protocolului întocmit de un laborant neştiutor şi poate mincinos[4].

Metoda critică în istorie

Istoricul nu poate folosi o mărturie decît luîndu-şi o serie întreagă de precauţiuni. Ansamblul lor constituie **critica**.

---

[3] Ne ocupăm aici doar de problema epistemologică a valorii ştiinţifice a istoriei. În ce priveşte problema filozofică a „devenirii istoriei", adică a semnificaţiei istoriei în ansamblul ei, vezi capitolul 5.

[4] „Un document, fie el cel mai bun, nu este decît ultimul termen al unei serii de operaţii intelectuale plecînd de la o observaţie prost făcută" (Charles Seignobos, *La Méthode historique appliquée aux sciences Morales*).

Critica implică nu un refuz sistematic, ci o alegere clarificată (în sens etimologic grec, este „selectarea", „discernămîntul"). Critica este doar „o metodă ştiinţifică avînd drept scop să distingă adevărul de fals în istoria"[5]. În lucrarea lor fundamentală *Introducere în studiile istorice* (1897), Langlois şi Seignobos observă că „aşa cum instinctul natural al unui om aflat în apă este să facă tot ce trebuie pentru a se îneca", la fel, spontană este credulitatea naivă în timp ce critica este „împotriva naturii". Pentru a fi însă un bun istoric, trebuie ca „această atitudine nefirească să devină o deprindere organică". Mai întîi, **critica externă** îşi propune să restabilească mărturiile care au ajuns pînă la noi, în autenticitatea lor iniţială, să înlăture „interpolările". Să admitem că nu cunoaştem istoria antică decît prin intermediul unor manuscrise care sînt cópii după cópii. Să considerăm, de exemplu, *Antichităţile iudaice* de Josephus Flavius, scrise în secolul întîi al erei noastre. Acest autor oferă o mulţime de detalii asupra Palestinei din timpul său şi, în manuscrisele copiate de care dispunem, există vreo zece rînduri despre Isus conforme ortodoxiei creştine (Dumnezeu s-a făcut om, a suferit pentru mîntuirea umanităţii etc.). Aceste rînduri sînt surprinzătoare la un autor care a fost ostil primilor creştini. Toţi istoricii văd aici azi interpolarea vreunui călugăr copist care, scandalizat de tăcerea lui Flavius asupra lui Isus, „completează" textul în felul lui! Odată interpolările recunoscute (prin contradicţia ideilor, diferenţele de stil) şi eliminate, mărturia restabilită trebuie să fie încredinţată operaţiilor **criticii interne.** Căci martorul s-a putut înşela, a putut chiar minţi.

De exemplu, generalul Marbot povesteşte în *Memoriile* sale că între 7 şi 8 mai 1809 a traversat cu barca valurile agitate ale Dunării în creştere şi a capturat pe celălalt mal prizonieri austrieci. Critica, ne spune Marc Bloch[6], ne îngăduie să **dovedim** falsitatea relatării; nu avem decît să o confruntăm cu alte mărturii, independente de aceasta şi independente unele de altele, pentru a da la iveală contradicţia (carnetele de marş austriece arată că trupele nu aveau poziţiile atribuite de Marbot; corespondenţa lui Napoleon indică faptul că Dunărea nu începuse să crească pe 8 mai; în sfîrşit, pe data de 30 iunie Marbot însuşi a semnat o cerere de promovare în care nu menţiona fapta sa de curaj!). Adevărul ştiinţific constă şi aici în non-contradicţie, în speţă non-contradicţia unor mărturii independente.

Arheologie

Dar istoria ştiinţifică nu se bazează numai pe mărturii, pe texte (cum crezuseră istoricii francezi din secolul al XIX-lea, pentru că dobîndiseră la Şcoala normală superioară o formaţie exclusiv literară). Alături de mărturii voluntare, există **vestigii**, „documente involuntare pe care trecutul, fără premeditare, le-a lăsat să cadă în urma sa", monede, vase, edificii, de unde utilitatea ştiinţelor auxiliare, **arheologia**, numismatica. Henri Irénée Marrou scria: „Graţie progresului

[5] S. Halkin, *Initiation à la critique historique.*

[6] M. Bloch, *Apologie pour l'Histoire.*

documentaţiei acumulate şi valorificate de ştiinţele noastre auxiliare, graţie monedelor, inscripţiilor, papirusurilor, noi îi putem cunoaşte acum pe Tiberiu, Claudiu sau Nero pe multe alte căi decît cea a *Analelor* lui Tacit"[7]. „Astfel tablele claudiene" de la Lyon exhumate de arheologie ne-au păstrat textul autentic al unui discurs al împăratului Claudiu. Se poate confrunta această inscripţie cu discursul restituit de Tacit. Acesta din urmă — cum a arătat Jérôme Carcopino — avea sub ochi textul autentic pe care l-a modificat puţin datorită prejudecăţilor sale senatoriale. Restabilim astfel discursul lui Claudiu în adevărul său şi în acelaşi timp ne edificăm asupra punctului de vedere al lui Tacit.

Reconstituirea şi înţelegerea trectului

Reconstituirea trecutului prezintă însă inevitabil lacune uriaşe. Nu s-au păstrat neapărat documentele cele mai importante. Unele documente rămîn inaccesibile (Compania lui Isus nu oferă profanului colecţiile sale, Banca Franţei nu permite istoricilor Primului Imperiu să consulte registrele sale). Alte documente au fost pierdute sau distruse[8]. Alain spunea: „Un document este o hîrtie veche pe care au cruţat-o din întîmplare dinţii şobolanilor, neglijenţa moştenitorilor, flăcările incendiului (...)!"

Oricum însă, spiritul critic nu este suficient pentru a dezvălui faptul istoric. Spiritul critic, spunea Marrou, ne poate împiedica să comunicăm cu o epocă trecută. Atitudinea istoricilor pozitivişti ar fi prea asemănătoare cu aceea pe care Stendhal o atribuie personajelor sale („Bănuiesc întotdeauna că persoana care-mi vorbeşte vrea să mă înşele"). Istoricul, consideră Marrou, trebuie să aibă „simpatie" şi „prietenie" pentru martorii pe care îi convoacă la tribunalul său. („Numai prin prietenie poţi cunoaşte pe cineva", spune sfîntul Augustin). Pentru a face o lucrare de istorie a religiei, trebuie să fi cunoscut tu însuţi experienţa vieţii spirituale şi să nu-ţi lipsească sensibilitatea religioasă. La fel, nu imparţialul şi indiferentul Xenofon ne ajută să-l cunoaştem mai bine pe Socrate, ci Platon, discipolul entuziast[9]. Apare însă aici o nouă dificultate. Dacă istoricul se află în comunicare afectivă cu trecutul, oare nu riscă el, crezînd că descoperă trecutul viu într-o „resurecţie integrală" (Michelet), să-l acopere inconştient cu propriile sale pasiuni, să proiecteze asupra lui propria-i subiectivitate? Tocmai epocile care au venerat cel mai mult trecutul (Evul Mediu, Romantismul), care au atribuit, afectiv, cea mai mare importanţă tradiţiilor, originilor, au elaborat istoriile cele mai puţin obiective, cele mai atinse de pasiune, cele mai mincinoase! Această dificultate este de altfel amplu subliniată de filozofii şi istoricii contemporani, cum o să vedem.

---

[7] H.I. Marrou, *De la connaissance historique*.

[8] Cunoaştem mult mai bine Egiptul antic decît Galia pentru că în Egipt uscăciunea, nisipurile şi riturile de mumificare au conservat documentele.

[9] H.I. Marrou, *op.cit.*.

2. Subiectivitatea istoricului

Istoricul se proiectează pe sine în istorie

Mulţi gînditori din zilele noastre nu mai cred că idealul de obiectivitate impasibilă, la care au visat pozitiviştii, pe care Fénelon însuşi îl proslăvea odinioară, este realizabil. Trebuie să efectuăm o alegere în mulţimea de fapte ale trecutului pe care le putem reconstrui plecînd de la urmele lor. Dar cum să deosebeşti faptul istoric, faptul important, de faptul non-istoric lipsit de importanţă? Seignobos spunea că importanţa unui fapt este apreciată după consecinţele sale, dar acestea, la rîndul lor, nu sînt şi ele apreciate în mod subiectiv de către istoric? Este cunoscută butada lui Valéry: descoperirea proprietăţilor febrifuge ale scoarţei arborelui de chinină în secolul al XVII-lea ar fi mai importantă decît un tratat semnat de Ludovic al XIV-lea, întrucît consecinţele acelui tratat s-au şters în zilele noastre, în timp ce „regiunile mlăştinoase de pe glob sînt din ce în ce mai vizitate (...) iar chinina a fost poate indispensabilă prospectării şi ocupării întregului pămînt care mi se pare faptul dominant al secolului nostru." (*Variété IV*). Din această butadă trebuie să reţinem că nu există în istorie semnificaţie absolut „obiectivă" a unui fapt şi că noi acordăm cutărui sau cutărui fapt trecut o semnificaţie şi o valoare în funcţie de prezent. Noi, oameni din secolul XX sîntem atenţi cu osebire, în ce priveşte trecutul, la faptele economice, în timp ce cronicarii din Evul Mediu, de exemplu, vedeau mai întîi faptele religioase (consemnarea celui mai neînsemnat „miracol" era pentru ei esenţială). Opinia generală actuală este că nici un istoric nu se poate sustrage subiectivităţii sale. Pentru a-şi scrie *Istoria Franţei*, Michelet voia să uite epoca contemporană, îşi interzicea să citească ziarul, se închidea toată ziua în Arhive. Aceasta nu l-a împiedicat să scrie o istorie deopotrivă iacobină şi romantică, o „epopee lirică" a Franţei. El a proiectat în opera sa valori sentimentale, parţialităţi politice, încît s-a putut afirma că „istoria Franţei a lui Michelet ne spune mai multe lucruri despre Michelet însuşi decît despre Franţa"!

Conştiinţa „istoriei" este o conştiinţă „în istorie"

Raymond Aron a pus bine în lumină caracterul subiectiv al cunoaşterii istorice. Realitatea istorică este, după el, „echivocă şi inepuizabilă". Istoria, spune Valéry, „justifică ceea ce doreşti". În bogăţia ei heteroclită, există întotdeauna ceva care să justifice orice poziţie *a priori* a istoricului. Istoricul se proiectează în istorie cu valorile şi pasiunile sale. El nu poate **survola** istoria, nu o poate constitui din punctul de vedere al lui Sirius, pentru că el însuşi este om, trăieşte în istorie, aparţine unei epoci, unei ţări, unei clase sociale. Este el însuşi prizonier al cursului istoriei. **Istoria ca ştiinţă** (*Histoire*, spun germanii) este un act al istoricului şi acest act este şi el un eveniment istoric, **aparţine realităţii istorice** *(Geschichte)*. De aceea orice ştiinţă istorică, ea însăşi moment al istoriei, ar fi condamnată la o relativitate, la o subiectivitate iremediabilă: „Conştiinţa istoriei este o conştiinţă în istorie."

Aceasta exclude orice posibilitate de a trage din istorie „lecţii". Căci istoricul nu-şi obţine filozofia sau morala din cunoştinţele sale istorice. Dimpotrivă, **el îşi constituie viziunea asupra istoriei plecînd de la perspective filozofice, morale, politice care o preced** şi se proiectează în ea. Istoria seamănă cu memoria individuală: indivizii şi popoarele îşi reconstituie trecutul plecînd de la „vizări", de la proiecte prezente — orientate către viitor. Istoria subiectivă ar fi deci inevitabilă — şi, prin aceasta, îndrăzneau să spună istoricii germani din timpul nazismului, legitimă. „Fiecare generaţie îşi formează propria sa concepţie istorică potrivit necesităţilor ei naţionale."

Acest antiraţionalism, de altfel, este el însuşi un fapt istoric. El reflectă epoca noastră agitată. Secolul al XIX-lea îşi putea permite un ideal de obiectivitate pentru că, în pofida revoluţiei de la 1848 şi a războiului de la 1870, a fost un secol relativ stabil. Aşa cum scrie Pierre Henri Simon: „Între tunul de la Waterloo şi cel de la Charleroi, Europa a cunoscut 99 de ani de pace relativă." Dimpotrivă, secolul nostru este mult prea **istoric** pentru a-şi permite să facă **istorie** obiectivă. Acum o sută de ani cuvîntul istorie ar fi evocat îndeobşte, într-un test asociativ, cuvintele arhive, documente, bibliotecă, în timp ce, pentru noi, ar evoca: război nuclear, terorism, revoluţie, tortură. Este atunci de înţeles că Marrou poate scrie: „Istoria este răspunsul (...) la o întrebare pe care o pun trecutului misterios curiozitatea, neliniştea, unii ar spune angoasa existenţială."[10]

Împărţialitatea necesară

Nu vrem să minimalizăm această descoperire contemporană a subiectivităţii istorice, dar trebuie s-o interpretăm. Departe de a ne folosi de ea pentru a respinge idealul de obiectivitate raţională formulat (poate în termeni prea stricţi) de Langlois şi Seignobos, am subordonat-o mai degrabă idealului raţionalist. Conştientizarea dificultăţilor extreme ale obiectivităţii în istorie este pentru istoric o invitaţie să-şi dubleze precauţiile, o punere în gardă împotriva lui însuşi, conştientizarea subiectivităţii poate fi atunci considerată ca un moment în cucerirea obiectivităţii. Dacă Langlois şi Seignobos nu au bănuit toate dificultăţile sarcinii, nu au recunoscut toate capcanele iraţionalului, nu vom spune că au fost prea raţionalişti ci că nu au fost îndeajuns. Şi dacă orice perspectivă istorică — ca şi fiecare din geometriile posibile — implică inevitabil un sistem de postulate, „explicîndu-şi pe cît posibil postulatele", istoricul realizează un progres în direcţia rigorii ştiinţifce. Aşa cum a arătat în mod strălucit Marrou[11], descoperirea **subiectivităţii** istorice, departe de a legitima trucajul materialelor istoriei — în scopuri politice, de exemplu — trebuie să dea istoricului sentimentul mai viu al responsabilităţii sale, şi să-i impună cea mai strictă onestitate[12].

---

[10] H.I. Marrou, *op.cit.*

[11] H.I. Marrou, *op.cit.*

[12] Uneori perspectivele subiective ale istoricului, departe de a tulbura cunoaşterea trecutului, permit a o îmbogăţi. G. Boissier a putut scrie o lucrare bună despre *Opoziţia sub Cezari* tocmai pentru că era el însuşi liberal în con

3. Sinteza istorică şi problema cauzalităţii

Constituirea faptului istoric nu este totul. Trebuie legate faptele între ele, stabilite relaţiile de cauzalitate care dau socoteală de înlănţuirea lor. Aceasta este **sinteza istorică**, şi tocmai la acest nivel ambiţia „ştiinţifică" este cel mai mult contestată.

Determinismul în istorie

Determinismul pe care se întemeiază ştiinţele materiei implică faptul că **aceleaşi cauze produc aceleaşi efecte**. Un asemenea determinism, se spune, nu poate fi stabilit în istorie, întrucît istoricul nu întîlneşte decît evenimente singulare care trec şi nu mai revin. S-a repetat adesea că punctul de vedere al fizicianului este opus punctului de vedere al istoricului. Carlyle ne spune: „Ioan fără de Ţară a trecut pe aici, iată un lucru admirabil, iată o realitate pentru care aş da toate teoriile din lume", şi Poincaré comentează astfel acest text: „Acesta este limbajul istoricului. Fizicianul ar spune mai curînd : Ioan fără de Ţară a trecut pe aici dar acest fapt îmi este indiferent pentru că nu va mai trece."

Să remarcăm totuşi împreună cu Otto Han, un logician din Cercul de la Viena, că fraza „Ioan fără de Ţară a trecut pe aici" este un „enunţ ştiinţific" atunci cînd este confirmat, adică atunci cînd poate fi **repetat** de istoricul calificat, în urma unui studiu mai riguros, după descoperirea de texte noi etc.

Nu există experimentare în istorie

Dar dacă stabilirea faptului istoric este un proces ştiinţific, cum ar putea avea acelaşi statut **povestirea** istorică, aservită temporalităţii, devenirii, succesiunii evenimentelor singulare şi mereu noi? Platon opunea lumea devenirii, a istoriei (lumea aparenţelor schimbătoare), lumii Adevărului, adică a ideilor eterne. Ştiinţa, spune Meyerson, vrea să exorcizeze timpul şi cercetează ceea ce rămîne identic. O lege ştiinţifică formulează **eventualităţi** (**dacă** cutare fenomen se produce, **atunci** cutare efect va urma), deci transcende cursul concret al **evenimentelor**. Spiritul ştiinţific generalizator şi abstract s-ar opune spiritului istoric ataşat detaliului, singularului, concretului dinamic („Iubeşte ceea ce nu vei vedea de două ori"). Cum să explicăm **ştiinţific** faptele istorice dacă, aşa cum afirmă Seignobos, „pentru fiecare caz particular este necesară o explicaţie particulară"? Evenimentul este unic, nu se repetă. Şi cu atît mai mult este imposibil să-l reproduci în laborator pentru a-i preciza condiţiile de existenţă. Experimentarea în istorie este exclusă.

Dar dacă experimentarea este imposibilă în istorie, se poate găsi un echivalent al experimentării în istoria comparată. Marc Bloch, de exemplu, a putut compara cu folos istoria societăţii feudale în Franţa,

---

flict cu al doilea Imperiu. La fel, Alexis de Tocqueville a reînnoit istoria originilor Revoluţiei franceze arătînd că nobilimea a impus lui Ludovic al XVI-lea convocarea Stărilor Generale; Tocqueville a recunoscut acest fapt pentru că era el însuşi un aristocrat atent în mod spontan la conflictele seculare între regalitate şi nobilimea feudală.

Anglia, Germania, Italia şi chiar Japonia. În toate aceste cazuri, economia rurală apare ca o condiţie a societăţii feudale şi de fiecare dată dezvoltarea comerţului, a artizanatului precipită evoluţia şi dispariţia regimului seniorial.

Istoria este „o ştiinţă conjecturală" (Renan)

Istoria nu poate fi deci considerată ca ştiinţă decît dacă ştie să nu se piardă în hăţişul evenimentelor particulare şi să recunoască anumite linii mari de cauzalitate. Istoria ştiinţifică este **sociologică**, nu **evenimenţială**. Să considerăm cartea excelentă a lui Fernand Braudel *Mediterana şi lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea* (1949). Numai în a treia parte a lucrării autorul va aborda detaliul evenimentelor, conflictele dintre spanioli, turci şi francezi. El a situat mai întîi cadrul geografic, după aceea a analizat marile probleme economice, financiare, militare ale vastului imperiu spaniol.

Trebuie să recunoaştem totuşi că, în domeniul istoric unde stăpîneşte o interacţiune universală, savantul nu poate izola cauzele determinante cu aceeaşi rigoare ca fizicianul sau chimistul care, în incinta laboratorului, ştiu să construiască un sistem închis de cauze şi de efecte în număr limitat.

Istoria nu este o „ştiinţă exactă" **pentru că nu poate să prevadă viitorul**. Atunci cînd evenimentele s-au consumat, istoricul le pune în perspectivă, găseşte „cauzele" economice, politice ale unui război şi ale unei revoluţii. Dar nimeni nu ar fi putut determina dinainte data şi modalităţile acelui război sau acelei revoluţii în felul astronomului care prevede momentul precis al unei eclipse de soare. Seignobos a declarat de exemplu că nu a „profetizat" decît o singură dată, în 1913, asigurînd că multă vreme nu va avea loc un război între Franţa şi Germania!

Dar aceasta nu justifică, după părerea noastră, un scepticism complet. Nu trebuie să majorăm în istorie rolul întîmplării, al întîlnirii accidentale a unor serii cauzale, al efectelor considerabile generate de cauze minuscule. De exemplu, Morazé subliniază rolul aparent al întîmplării în revoluţia de la 1848. „Opoziţia organizează un banchet pentru 22 februarie, guvernul îl interzice; organizatorii renunţă dar, preveniţi prea tîrziu, nu pot împiedica mulţimile; acestea îşi îngroaşă rîndurile în timp ce Ludovic-Filip promite demiterea lui Guizot, simbol al reacţiunii. Toată lumea pare mulţumită, mulţimea defilează cîntînd. Întîmplare e şi acea împuşcătură trasă în noaptea de 23 spre 24 care provoacă ridicarea baricadelor. Aduse prea tîrziu, trupele sînt neputincioase." Dar toate aceste întîmplări nu sînt adevăratele cauze determinante. De altfel, aşa cum scrie Jean Bruhat, „este fals să se afirme că după demiterea lui Guizot toată lumea este mulţumită; unii sînt mulţumiţi, e drept, dar alţii nu sînt satisfăcuţi. Aceştia sînt muncitorii (...). Admit că împuşcătura a fost o întîmplare. Dar condiţiile erau de aşa natură, şi aceasta contează, încît orice incident avea să reînvie o flacără revoluţionară care mocnea încă."[13]

[13] J. Bruhat, *Destin de l'histoire*.

La fel, fără a nega rolul indivizilor, al oamenilor de seamă, trebuie să înţelegem că acest rol nu este posibil decît în contextul situaţiilor sociale de ansamblu care rămîn factori determinanţi. „Napoleon, spune Henri Lefebvre, datorează Revoluţiei destinul său prodigios." Lovitura de stat din 18 brumar are şi ea cauze generale. Burghezia voia să stabilizeze Revoluţia, să păstreze ceea ce dobîndise fără să se lase depăşită de popor. Ea aspira la dictatură, cerea „o sabie".

II. SOCIOLOGIA

1. Definiţie şi origine

1. Definirea sociologiei de către Auguste Comte

Auguste Comte e cel care introduce în 1839 termenul de **sociologie**. El desemnează prin acest cuvînt o ştiinţă pozitivă (al cărei fondator se consideră): **ştiinţa faptelor sociale, adică a instituţiilor, moravurilor, credinţelor colective**. Am arătat că istoria ştiinţifică este sociologică pentru că tinde să explice evenimentele particulare plecînd de la marile structuri ale unui grup social. Nu trebuie totuşi să confundăm istoria şi sociologia: chiar dacă **explicaţia** istorică utilizează cauzalitatea sociologică, obiectul istoriei rămîne studiul evenimentelor particulare în desfăşurarea lor temporală, iar sociologia se referă la faptele sociale generale[14]. Astfel istoricul studiază războiul din 1914–1918 (cauzele şi desfăşurarea evenimentelor), în timp ce sociologul — de exemplu Gaston Bouthoul — publică un *Tratat de polemologie* (studiul războiului în general ca fapt social).

Ştiinţa faptelor sociale

2. Sociologia din secolul XX

Reflecţia asupra faptelor sociale este foarte veche. Putem evoca pe Platon, pe Montesquieu (care, cel dintîi, afirmă clar că faptele sociale se supun unor legi necesare). Dar sociologia se constituie ca ştiinţă în secolul al XIX-lea, mai întîi cu Auguste Comte, apoi cu Émile Durkheim (1858–1917).

Nu întîmplător sociologia cunoaşte o asemenea vogă în Franţa secolului al XIX-lea. Secole de-a rîndul, monarhia a instituit o ordine

Comte şi Durkheim

[14] Dacă istoria utilizează cauzalitatea sociologică, la rîndul ei sociologia datorează mult istoriei. Remarcăm că la Auguste Comte însuşi obiectul sociologiei, *Umanitatea*, se defineşte în funcţie de istorie. Omul *este un animal care are o istorie*. Socialul este tot ce adaugă moştenirea culturală, într-un moment sau altul al istoriei, la moştenirea biologică. Ceea ce deosebeşte omul de animal este chiar această posibilitate de a fi moştenitorul unei tradiţii (graţie limbajului oral şi mai cu seamă scris). Gutemberg, s-a spus, imprimă încă toate cărţile din lume, şi „inventatorul plugului ară invizibil alături de plugar". Auguste Comte declară că „umanitatea se compune mai mult din morţi decît din vii".

politică stabilă. Revoluţia a distrus această ordine dar nu a reuşit să o înlocuiască prin ceva durabil. Oamenii Restauraţiei „care n-au învăţat şi n-au uitat nimic" au încercat să restabilească vechea ordine fără mare succes. Potrivit opoziţiei pe care a pus-o în evidenţă Saint-Simon, perioadei **organice** stabile şi ordonate a Vechiului Regim i-a urmat perioada **critică** a timpurilor noi. Societatea modernă este în criză, ea caută o ordine nouă. „Popoarele fericite, spune Monnerot, nu au sociologie, ci moravuri, instituţii şi legi." Sociologia, în schimb, apare legată de starea de criză şi de neliniştea lumii moderne (am remarcat deja că orice ştiinţă este suscitată de eşecul unei tehnici; frămîntarea politică suscită reflecţia sociologică). În timp ce Auguste Comte instaurează sociologia pentru a căuta fundamentul unei noi „puteri spirituale", sociologia lui Durkheim se străduieşte să fie un răspuns la frămîntarea elitelor franceze după dezastrul din 1870. Mai general, individualismul lumii moderne şi dificultăţile pe care le generează suscită cercetările lui Durkheim, centrate pe problema **solidarităţii**, a coeziunii legăturilor sociale[15]. Naşterea sociologiilor este deci, după formula fericită a lui Monnerot, „unul din semnele clinice ale disoluţiei sociale pe care ele încearcă să o împiedice".

În consecinţă, conştientizarea faptelor sociale apare ea însăşi ca un fapt social. Conştiinţa socialului este ea însăşi conştiinţă în social, ceea ce, se pare, nu permite sociologiei să elimine orice subiectivitate, orice relativitate.

2. Sociologia lui Durkheim şi metodele pozitive în sociologie

Tratarea faptelor sociale ca „lucruri"

Durkheim a vrut să facă din sociologie o disciplină obiectivă şi pozitivă cu acelaşi titlu ca ştiinţele naturii, de unde principiul său fundamental (foarte bine explicitat în lucrarea sa *Regulile metodei sociologice*): trebuie **„să considerăm faptele sociale ca lucruri".**

Să înţelegem bine această formulă. Durkheim nu-şi declară aici o adeziune la materialism: el nu vrea să spună că legile care guvernează fenomenele sociale sînt chiar legile care guvernează lumea lucrurilor materiale. **Dimpotrivă, Durkheim a susţinut tot timpul originalitatea, specificitatea faptului social**, care, după el, nu se reduce nici la faptul biologic, nici la faptul psihic (un grup de oameni se comportă cu totul diferit de fiecare dintre membrii săi care acţionează izolat).

Principiul lui Durkheim nu este o afirmaţie doctrinală, ci o regulă metodologică[16]. Este vorba de a considera faptele sociale din exteri-

[15] Vezi lucrările lui Durkheim, *La Division du travail social, Le Suicide*, etc.

[16] „A trata despre fapte de un anume ordin ca despre lucruri nu înseamnă deci a le clasa în anumite categorii ale realului, ci a observa faţă de ele o anume atitudine mentală". (*Regulile metodei, sociologice*, trad. rom., Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1974, p. 41.)

or: „Lucrul se opune ideii ca şi ceea ce este cunoscut din afară faţă de ceea ce se cunoaşte dinăuntru"[17]. Sîntem noi înşine martori şi actori în faptele sociale, dar prin aceasta nu le cunoaştem **în mod ştiinţific**, la fel cum nu cunoaştem în mod ştiinţific lumina soarelui doar pentru faptul că o vedem.

Pentru a studia în mod ştiinţific faptele sociale, trebuie să le considerăm sub aspectele lor exterior observabile şi să nu luăm niciodată ca obiect de cercetare decît „un grup de fenomene definite în prealabil prin anumite trăsături exterioare comune". De exemplu, spune Durkheim, „noi numim crimă orice act pedepsit şi facem din crima astfel definită obiectul unei ştiinţe speciale, criminologia".

Statistica înlocuieşte experimentarea

Cum să studiem faptele sociale, să desprindem legile care le guvernează? În acest domeniu experimentarea nu prea este practicabilă, dar o putem înlocui prin utilizarea metodei statistice.

Este uşor de arătat că ea constituie metoda sociologică prin excelenţă. Dacă faptul social se caracterizează prin predominarea a ceea ce este comun asupra individualului, dacă faptul social este ceea ce, într-o colectivitate, rămîne constant de-a lungul diferenţelor individuale, statistica este metoda cea mai adecvată pentru a-l pune în evidenţă. Ea este un filtru care lasă să treacă individualul şi nu reţine decît aspectele colective ale comportamentului. De exemplu, dacă întocmesc statistici asupra raportului între criminalitate şi şomaj, aceste statistici îmi oferă pur şi simplu o relaţie între două fapte sociale; procentajul criminalilor şi procentajul şomerilor într-o anumită colectivitate — şi lasă la o parte toate celelalte aspecte ale crimelor care au fost comise.

În acest fel a studiat Durkheim faptul social pe care îl constituie rata sinuciderii. Este vorba de a descoperi raportul dintre procentajul sinucigaşilor şi starea civilă, religia, modul de viaţă. Metoda face automat abstracţie de aspectele individuale ale fiecărei sinucideri. Durkheim nu se interesează decît de rata sinuciderilor şi descoperă că celibatarii se sinucid în medie mai frecvent decît bărbaţii căsătoriţi, bărbaţii căsătoriţi fără copii mai frecvent decît taţii de familie. Protestanţii se sinucid mai frecvent decît catolicii, şi catolicii mai frecvent decît evreii. Pe de altă parte, rata sinuciderii, în condiţii egale, este mai ridicată în perioadele de calm politic şi de pace decît în timp de criză politică sau diplomatică şi de război. Acest din urmă rezultat arată importanţa tratării faptului social ca un lucru întrucît, *a priori* şi „intuitiv", nu am fi bănuit de fel această lege sociologică. Durkheim trage apoi concluzia generală care se desprinde din datele statistice: „Sinuciderea variază invers proporţional cu gradul de integrare al societăţii religioase, al societăţii familiale, al societăţii politi-

[17] *Ibid.*

ce." Începînd cu Durkheim, metoda statistică a fost aplicată cu cele mai bune rezultate în studiul foarte multor probleme sociologice[18].

Este adevărat că statistica (în care Disraeli vedea „forma cea mai rafinată a minciunii") constituie un instrument a cărui mînuire este delicată. Maurice Halbwachs, de exemplu, a atras atenţia asupra faptului că în epoca lui Durkheim numai Prusia şi Elveţia consemnează apartenenţa religioasă a sinucigaşilor. Or, majoritatea catolicilor prusieni sînt de origine poloneză şi trăiesc la ţară. Dacă aceşti catolici se sinucid mai puţin decît protestanţii, acest fapt se datorează religiei lor, originii lor poloneze, sau situaţiei lor de ţărani?

Multiplicitatea factorilor poate naşte în acest domeniu confuzia dintre o coincidenţă şi un determinism. De exemplu, începînd din 1880 se observă, în Franţa, o creştere a criminalităţii care pare a fi paralelă cu o slăbire a aplicării pedepsei cu moartea. Dar tot în 1880 a fost promulgată o lege care permitea deschiderea fără autorizaţie prealabilă a unor prăvălii de băuturi. Care este deci cauza creşterii criminalităţii în acea epocă? Să fie indulgenţa judecătorilor, să fie creşterea numărului prăvăliilor de băuturi? Sau vreun alt factor care ar fi scăpat observaţiei?

3. Criticile contemporane

1. Critica raţionalismului durkheimian

Raţionalismul durkheimian a făcut obiectul a numeroase critici. Într-un opuscul strălucit, Monnerot îi răspunde lui Durkheim: „Faptele sociale nu sînt lucruri."

Explicaţie şi înţelegere

Monnerot se inspiră dintr-o distincţie celebră a lui Dilthey care consideră că omul nu poate fi studiat cu metodele utilizate în analiza fenomenelor materiale. În timp ce **explici** faptele fizice, chimice, biologice, cauţi să **înţelegi** faptele umane. *Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir*: „natura, o explici; viaţa sufletului, o înţelegi". A explica, înseamnă a găsi din exterior un raport între două lucruri (de exemplu, explic dilatarea prin încălzire). Dimpotrivă, a

[18] De exemplu, G. Le Bras şi canonicul F. Boulard şi-au fundat cercetările de sociologie a religiei pe analize statistice. Ei au descoperit anumite relaţii între *practica religioasă* (un fapt obiectiv observabil din exterior, măsurabil; de exemplu, există practicanţi care merg la slujba de duminică, „conformişti sezonieri" care se mulţumesc să serbeze Paştele, să se căsătorească la biserică, să-şi boteze copiii, şi nepracticanţi) şi *condiţii sociologice* determinate: de exemplu, *situaţia geografică* (indiferenţa religioasă este mai răspîndită în general în marile oraşe, mai ales în marile porturi, în anumite depresiuni fluviale ca cea a Garonei, şi în regiunile industriale) sau clasa socială (burghezii sînt mai practicanţi decît muncitorii). (*Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, p. 89, *Éditions Ouvriès*.)

înţelege înseamnă a sesiza din interior o semnificaţie. Să considerăm de exemplu legea lui Gresham: „Moneda proastă o alungă pe cea bună." Înţeleg foarte bine că într-o periodă de inflaţie a hîrtiei-monedă, oamenii ascund monedele lor de aur şi conferă o largă circulaţie bancnotelor care se depreciază! Nu mă mulţumesc aici să formulez o lege generală pe baza unui ansamblu de observaţii, ci mă pun oarecum în locul acelor oameni, îi înţeleg. Nu putem explica instituţiile şi comportamentele sociale ca lucruri, din exterior, dar pare posibil să le înţelegem ca „semnificaţii" prin comunicare simpatetică.

De altfel, toţi oamenii detestă faptul de a fi „explicaţi" şi doresc „să fie înţeleşi"! Îndrăgostitul refuză să-şi interpreteze pasiunea plecînd de la secreţii hormonale sau de la amintiri refulate. Militantul unui partid politic, credinciosul unei religii, voluntarul vreunei campanii glorioase nu suportă o explicaţie obiectivă a „angajamentelor" lor, a valorilor care dau sens vieţii lor (şi pe care nu vor să le dizolve într-un determinism inuman).

În fond, sociologia fenomenologică contemporană îndreptăţeşte asemenea proteste întrucît ea nu vrea să explice ci să înţeleagă, adică să sesizeze „semnificaţiile" trăite chiar de către cei ce participă la cutare sau cutare fapt social.

De altfel, nu este inevitabilă această atitudine sociologică şi nu îi cedează Durkheim însuşi atunci cînd ne spune că rata sinuciderii este invers proporţională cu integrarea individului în mediul social, deci că sinuciderea este funcţie de izolare? El nu se mulţumeşte să descifreze statisticile, ci se străduieşte să le înţeleagă; şi este lesne de înţeles, punîndu-te în locul unor oameni foarte izolaţi, că ei ţin mai puţin la viaţă.

2. Rezerve la adresa acestor critici

Această critică este totuşi departe de a fi decisivă şi cheamă la rîndu-i multe rezerve.

Înţelegere şi interpretare

În primul rînd, deşi cred că am înţeles semnificaţia unui fapt social, este posibil să-i propun o interpretare arbitrară. În loc să **descopăr** sensul faptului social, îl **acopăr** cu o interpretare abuzivă, mă proiectez pe mine în el. E uşor într-adevăr de dat mai multe interpretări diferite şi pe care să le înţeleg la fel de uşor. „Înţeleg" că pe timp de război rata sinuciderii este mai mică decît pe timp de pace pentru că, în patria ameninţată, pericolul întăreşte coeziunea legăturilor sociale. Dar înţeleg la fel de bine interpretarea anumitor psihologi care spun că în perioada războiului toate tendinţele agresive sînt îndreptate împotriva duşmanului şi că, în consecinţă, oamenii nu se mai gîndesc să le îndrepte împotriva lor înşile.

Sociologul Robert King Merton scrie: „Se poate constata că şomerii tind să citească mai puţine cărţi decît atunci cînd lucrează. Înţelegem că şomajul sporeşte anxietatea şi deci face mai dificilă orice activitate care solicită atenţia, cum este lectura. Dar dacă se constată că

şomerii citesc mai mult decît atunci cînd lucrează, înţelegem că ei au mai mult timp liber şi că speră astfel să-şi amelioreze calificarea"[19].

Înţelegerea unor semnificaţii ascunse actorilor faptelor sociale

Dar partizanii sociologiei fenomenologice ne vor răspunde: critica voastră vizează **interpretările** gratuite. Înţelegerea despre care vorbim noi nu este de acest ordin. Nu este vorba de a inventa o interpretare posibilă, ci de a simpatiza cu actorii unui comportament social, de a participa din interior la experienţa lor trăită. Dar chiar cînd aş putea participa la acest „trăit social", nu aş dispune prin aceasta de o cunoştinţă sociologică. „Sentimentul este obiect al ştiinţei, spune Durkheim în *Regulile metodei sociologice*, nu criteriul adevărului ştiinţific." Dacă a cunoaşte trăitul social înseamnă a-l trăi a doua oară, dacă cunoaşterea este doar o „co-naştere", atunci este suficientă existenţa, şi cunoaşterea nu adaugă nimic la experienţă. Se presupune într-un fel că sociologia este deja prezentă în grupul social însuşi, în măsura în care adevărul despre acel grup social nu ar fi nimic altceva decît modul în care el îşi apare sieşi în cursul existenţei sale. Ar trebui să admitem, în aceste condiţii, că un musulman fanatic este cel mai bun sociolog al Islamului! Trebuie să reamintim dimpotrivă că **cel ce trăieşte un eveniment social nu îl deţine cu necesitate cheia**. Sociologul, care este capabil să cerceteze influenţele istorice inconştiente care se află la originea evenimentelor sociale, ştie despre ele mai mult decît actorul lor. Cel care îi detestă pe evrei, de pildă, nu este defel calificat pentru a studia antisemitismul. Din contra, el este supus unor influenţe complexe pe care sociologul imparţial le-ar putea mai bine elucida.

În fapt, **nici o ştiinţă nu rămîne la nivelul „trăitului"**, care este mereu întrucîtva un „obstacol epistemologic". Neîndoielnic, sociologii din şcoala durkheimiană nu au sesizat îndeajuns importanţa contactului direct cu problemele studiate. E supărător că Lucian Lévi-Bruhl n-a trăit niciodată printre primitivi şi că şi-a elaborat lucrarea despre *Mentalitatea primitivă* (1922) plecînd de la relatările unor ex-

---

[19] R.K. Merton, *Elements de théorie et de méthode sociologique*, trad., Plon. Citäm în acelaşi sens o „ autocritică" interesantă a lui Albert Bayet. Acest sociolog a arătat că morala sinuciderii variază în funcţie de condiţiile sociale. În mediile aservite, învinge condamnarea strictă a sinuciderii; în mediile unde stăpîneşte o anumită libertate, morala este mai „nuanţată". La Roma, de pildă, sinuciderea sclavilor este întotdeauna ruşinoasă; ea poate fi eroică la patricieni. În Evul Mediu (unde orice om este vasalul altuia), sinuciderea este condamnată sever în toate cazurile. În secolul al XVIII-lea reapare morala „nuanţată". În teza sa, Bayet se străduieşte să „înţeleagă" aceste fapte. „Este cu totul natural ca sclavul care se sinucide să fie reprobat, pentru că suprimă astfel un bun aparţinînd stăpînului, fură. Dacă vasalul e blamat, este pentru că şi el aduce prejudicii suveranului său". Revenind mai tîrziu asupra acestei interpretări, Bayet scrie: „Interpretare verbală şi vană. Dacă în fapt sclavul şi vasalul n-ar fi fost condamnaţi, simt că aş fi găsit fără dificultate un argument la fel de logic pentru a da socoteală de acest lucru". Ar trebui să tragem concluzia că sociologia trebuie să se mulţumească cu observaţii empirice şi să-şi interzică a le înţelege?

ploratori. E regretabil că Célestin Bouglé — scriindu-şi teza despre regimul castelor — a refuzat o bursă care i-ar fi permis să-l cunoască la faţa locului!

Dar trebuie să afirmăm răspicat că, chiar dacă nu se face sociologie bună fără contact uman, intuiţia simpatetică, necesară poate, este radical insuficientă. Ea trebuie să fie luminată de o analiză obiectivă care cere un anumit recul în raport cu datul social, care, dacă este trăit ca valoare de către subiect, este, în definitiv, gîndit ca lucru de către sociolog.

Sociologul dezvăluie fără îndoială semnificaţii, dar **semnificaţii care scapă tocmai acelora care participă la cutare sau cutare eveniment al vieţii colective** (altfel te întrebi la ce ar folosi sociologia!)[20].

Exemplul sociologiei marxiste

O sociologie ştiinţifică este deci în acelaşi timp **comprehensivă** (pentru că pune în lumină semnificaţii) şi **explicativă** (pentru că semnificaţiile pe care le descoperă se sustrag participanţilor la fenomenele sociale). **Sociologia marxistă** satisface în principiu acest program, pentru că ea se consacră punerii în lumină — în critica pe care o face ideologiilor — a motivaţiilor (de ordin economic) de care grupul social nu devine conştient în mod spontan. De exemplu, idealul pentru care crede că luptă cutare partid politic maschează adesea un interes economic, un interes „de clasă". Astfel, legitimiştii şi orléaniştii de odinioară, spune Marx, care credeau că luptă pentru principii deosebite — şi pentru drapele diferite! — reprezentau în realitate, fără ca ei înşişi să-şi dea neapărat seama, două forme diferite ale marii proprietăţi, unii proprietatea funciară, ceilalţi proprietatea industrială.

Se poate însă reproşa majorităţii marxiştilor că fac analize prea sumare, plecînd de la postulatul că toate faptele sociale se explică prin infrastructura economică, fără să arate în fiecare caz procesele reale ale înlănţuirii cauzale şi uitînd prea adesea — în pofida preceptelor lui Marx însuşi — interacţiunea complexă, *Wechselwirkung*-ul factorilor sociologici multipli.

4. Sociologia funcţionalistă şi sociologia istorică

Funcţia unui fapt social: prejudecăţile rasiste

Să studiem, plecînd de la un exemplu precis, desfăşurarea explicaţiei sociologice. Prejudecăţile zise „rasiale", de exemplu, antisemitismul sau rasismul îndreptat împotriva negrilor constituie fapte sociale ale căror consecinţe pot fi importante. Dacă le analizăm îndea-

[20] Gaston Bouthoul scrie cu deplină îndreptăţire: „S-ar putea spune că postulatul tuturor ştiinţelor omului este că există, înapoia motivaţiei subiective pe care o exprimă şi în care crede subiectul care acţionează, o altă explicaţie obiectivă şi o altă cauzalitate veritabilă care pot fi desprinse graţie unor metode adecvate. Acesta este fundamentul tuturor metodelor psihologiei, psihanalizei şi sociologiei: să caute explicaţia şi cauzalitatea fenomenelor înapoia motivaţiilor lor aparente şi cel mai adesea iluzorii."

proape, motivele pe care le dau rasiştii urii lor se dovedesc contradictorii şi sînt infirmate de experienţă. Cauza prejudecăţilor rasiale nu se află în argumentele pe care le avansează rasiştii. Sub aceste argumente, trebuie căutat mai întîi **funcţia** prejudecăţii. Acesta este obiectul sociologiei **funcţionaliste**. John Dollard consideră că **frustraţiile** suferite de membrii grupului social declanşează **reacţii agresive** periculoase pentru colectivitate. Grupul social caută atunci să deschidă pentru aceste tendinţe agresive „supape de siguranţă", *permissive patterns*, izolînd un subgrup a cărui detestare este permisă. Agresivitatea — în lipsa cunoaşterii responsabililor reali ai frustrărilor suferite — se desfăşoară atunci împotriva minorităţilor indicate, împotriva „ţapului ispăşitor". Nu este însă de ajuns să propui o interpretare (care ar putea fi arbitrară), trebuie să o dovedeşti. Se apelează deci la **istorie** (care ne arată de exemplu că persecuţiile antisemite din secolul al XVI-lea au fost consecinţa unei teribile epidemii de ciumă), la **analiza statistică** (pot fi notate, în statele din sudul Statelor Unite, corelaţii statistice frapante între fluctuaţiile preţului bumbacului şi numărul linşajelor) şi chiar la **experimentarea pe grupuri mici**, practicată mai ales de sociologii americani contemporani. Lewin şi White, de pildă, organizează două grupuri de copii care formează tabere de vacanţă. Unul din aceste grupuri este condus în mod liberal, supraveghetorul lăsînd copiilor multă iniţiativă; al doilea grup este supus la un regim autoritar sistematic, supraveghetorul pedepsind sever orice poznă. Această experimentare le permite să facă următoarea constatare: în timp ce toţi copiii din primul grup par uniţi şi bine dispuşi unii faţă de alţii, în al doilea grup (pe care severitatea supraveghetorului îl pune în situaţie de frustrare) apar reacţii agresive care se desfăşoară nu împotriva supraveghetorului responsabil ci împotriva copiilor cei mai lipsiţi de apărare care servesc drept ţap ispăşitor (apariţia unor „capete de turci").

Funcţionalism şi explicaţie istorică

Interpretarea funcţionalistă nu este totuşi exhaustivă. Înţelegem bine mecanismul care face să apară un ţap ispăşitor. Dar de ce este luat ca „ţap ispăşitor" acel grup şi nu altul?

De ce negrii sînt uneori reprimaţi în sudul Statelor Unite şi nu în Brazilia sau în insulele Hawai? Sociologia funcţionalistă ne face să înţelegem mecanismul intoleranţei, dar nu dă socoteală de obiectul său. În alegerea obiectului, presimţim adîncimea dimensiunii istorice, şi mecanismele mentale utilizează aici un dat de care nu-şi dau seama. Trebuie deci să completăm comprehensiunea funcţionalistă cu **explicaţia istorică**. Prejudecăţile împotriva negrilor la anumiţi plantatori din sudul Statelor Unite se explică pentru că în epoca înfloririi marilor filaturi şi a bumbacului-rege, sclavia negrilor părea o instituţie necesară. Orice voinţă de eliberare a negrilor era deci considerată scandaloasă şi nici azi nu s-au şters pretutindeni amintirile Războiului de Secesiune.

În schimb, în insulele Hawai, independente şi guvernate de un rege negru pînă în 1898, plantatorii şi negustorii albi au căpătat obişnuinţa de a-i trata pe negri în mod normal. Prejudecata nu are aici rădăcini istorice. Sociologia nu se poate deci lipsi de o explicaţie sociogenetică, adică istorică[21]. Cum spunea deja Durkheim în *Regulile metodei sociologice*: „Atunci cînd încercăm să explicăm un fenomen social, trebuie să cercetăm separat cauza eficientă care îl produce şi funcţia pe care o îndeplineşte."

5. Antropologia structuralistă a lui Claude Lévi-Strauss

În decursul ultimilor patruzeci de ani, Claude Lévi-Strauss a reînnoit complet metoda etnologiei, tipul de explicaţie în ştiinţele umane. În lucrările sale celebre: *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), *La Pensée sauvage* (1962), *Mythologiques* (1967–1971) şi *La Potière jalouse*, 1985 (consacrate mitologiilor populaţiilor primitive), el respinge istoricismul şi funcţionalismul în favoarea punctului de vedere structuralist.

Moştenirea lingvisticii structurale

Metoda sa constă în a introduce în antropologie modelul de explicaţie ştiinţifică propriu lingvisticii structurale. Acest tip de explicaţie, al cărui părinte este Ferdinand de Saussure (vezi capitolul 6 consacrat limbajului) şi-a arătat fecunditatea cu succesele şcolii lingvistice de la Praga (N. Trubeţkoi şi R. Jakobson). Reamintim pe scurt tema fundamentală a lingvisticii structurale: o limbă este un sistem de semne, o organizare de elemente formale care se combină după anumite reguli de structură. Rezultă de aici trei consecinţe:

a) Punctul de vedere istoric, „diacronic" se estompează în faţa punctului de vedere „sincronic": esenţialul rezidă în organizarea structurală a elementelor coexistente care caracterizează la un anumit moment un sistem lingvistic. Istoria nu poate da socoteală de raporturile logice pe care le susţin între ele piesele sistemului, ea se referă la evenimentele, la accidentele care modifică, dezorganizează sistemul (în acest caz sistemul integrează modificările într-un nou echilibru).

b) Punctul de vedere pozitivist, empirist (cel al faptelor, al elementelor date în conţinutul lor individual) se estompează în faţa punctului de vedere structuralist al relaţiilor. Nu contează fiecare cuvînt ca atare, nici fiecare sunet articulat (fonem), ci numai **diferenţele** şi **opoziţiile** care fac cuvintele semnificative şi fonemele „pertinente" (numeroase exemple găsiţi în capitolul 6).

c) Domnul Jourdain făcea proză fără să ştie că e proză. Aidoma lui, noi vorbim limba noastră fără să cunoaştem legile structurale,

[21] Tocqueville nota deja cu luciditate: „Ceea ce noi numim instituţii necesare nu sînt adesea decît instituţii cu care ne-am obişnuit."

combinațiile logice care o constituie. Sîntem conștienți de **vorbirea** noastră, dar inconștienți de structura **limbii** noastre. Cum o spune însuși Lévi-Strauss: „limba este o rațiune umană care are rațiunile ei și pe care omul nu le cunoaște"[22].

Vom arăta sumar cum se inspiră antropologia lui Lévi-Strauss din modelul lingvistic cu ajutorul a trei exemple care privesc trei mari fapte umane: regulile căsătoriei, miturile, bucătăria.

1. Regulile căsătoriei

Ca și limbajul, căsătoria este un schimb: „Eu ți-o dau pe sora mea și mă voi căsători cu sora ta." Tocmai interdicția incestului permite schimbul, sistemul sociologic al alianțelor care vine să dubleze sistemul biologic al relațiilor consanguine: „Exogamia și limbajul au aceeași funcție fundamentală: comunicarea cu celălalt".

Antropologia structurală și regulile căsătoriei

Sistemul relațiilor sociale este un sistem de opoziții și de diferențe care pare a se baza pe o logică „binară". Trecerea de la natură la cultură se definește „prin aptitudinea omului de a gîndi relațiile biologice sub forma unor sisteme de opoziții: opoziția între bărbații proprietari și femeile apropriate; printre acestea din urmă opoziția între soții, femei dobîndite, și surori și fiice, femei cedate; opoziția între două tipuri de legături, legăturile de alianță și legăturile de rudenie"[23].

Notăm în această privință că interdicția incestului nu are motive biologice ci motive sociale. Într-adevăr, unele grade de rudenie echivalente din punct de vedere biologic sînt considerate ca diferite și chiar simetric opuse din punct de vedere social. Așa, de pildă, în multe societăți primitive băiatul nu are dreptul să se căsătorească cu fiica unei surori a mamei sale, dar i se recomandă explicit, în schimb, să se căsătorească cu fiica unei surori a tatălui său; o fată nu are dreptul să se căsătorească cu fiul unei surori a mamei sale (sau al unui frate al tatălui său), ci trebuie să se căsătorească cu fiul unui frate al mamei sale (sau cu fiul unei surori a tatălui său). Căsătoria între „veri paraleli" este prohibită; ea este dimpotrivă recomandată între „veri încrucișați", pentru că aceștia aparțin oarecum la două grupuri sociale distincte și simetrice între care se efectuează de regulă schimbul. Ca și fenomenele limbii, elementele de rudenie nu dobîndesc o semnificație decît cu condiția de a se integra într-un sistem de diferențe și opoziții.

Munca cercetătorului antropolog constă deci, în cazul în care a alcătuit inventarul tuturor faptelor din domeniul pe care îl studiază (de exemplu un sistem al înrudirilor), în a elabora un sistem deductiv, un **model** care îi permite **să dea socoteală de structura** logică, subiacentă instituțiilor.

---

[22] C. Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, trad. rom., Editura științifică, București, 1970.

[23] C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*.

Gîndirea se supune stucturilor

Prezenţa unei ordini logice, ascunse în instituţiile societăţilor zise „primitive" arată că mintea omenească, din toate locurile şi în toate epocile, funcţionează în acelaşi mod. Nu este remarcabil că cercetătorul are uneori nevoie de resursele matematicii şi logicii moderne pentru a construi un model capabil să desprindă structura unui sistem de rudenie într-o populaţie arhaică? Nu există mentalitate primitivă, „prelogică". Toate instituţiile, toate limbile se bazează pe o logică structurală, comună tuturor minţilor omeneşti.

Trebuie să amintim că aceste structuri sînt elaborate de gîndirea **inconştientă** a oamenilor, şi ştiinţa întîmpină mari dificultăţi în a le regăsi. Aceste structuri sînt infrastructuri. Se ştie că pentru Marx şi pentru Freud, aceşti „maeştri ai bănuielii" (Paul Ricœur) care l-au influenţat în mare măsură pe Lévi-Strauss la începuturile sale, conflictele indivizilor (Freud) se ascund în spatele pseudomotivelor şi raţionalizărilor înşelătoare ale conştiinţei. Dar inconştientul de care vorbeşte Lévi-Strauss este diferit. Este vorba de elaborarea inconştientă de către mintea omenească a unor sisteme logice. Cum spune foarte judicios Ricœur, „acest inconştient nu este inconştientul freudian al pulsiunii, al dorinţei (...), este un inconştient mai curînd kantian decît freudian, un inconştient categorial, combinatoriu". Mai trebuie adăugat că raţionalitatea structurilor, subiacentă instituţiilor, nu este opera unui subiect transcendental. Intelectualismul lui Lévi-Strauss este „un gen de intelectualism funciar anti-reflexiv, anti-idealist, anti-fenomenologic"[24]. În fond — deşi Lévi-Strauss a insistat mult la începutul carierei sale asupra opoziţiei dintre natură şi cultură —, distincţia între natură şi mintea omenească tinde aici să se şteargă. În definitiv, matematicile şi logica dau socoteală, în ştiinţa modernă, şi de structura lucrurilor. „Cum mintea este şi ea un lucru, funcţionarea acestui lucru ne instruieşte cu privire la natura lucrurilor: însăşi reflecţia pură se rezumă într-o interiorizare a cosmosului. Ea ilustrează, sub o formă simbolică, structura lumii exterioare."[25]

2. Miturile

În *Structurile elementare ale înrudirii*, structuralismul lui Lévi-Strauss părea încă apropiat de funcţionalism, pentru că ceea ce regla structura alianţelor era funcţia socială de schimb.

Antropologia structurală şi miturile

Explicînd miturile, Lévi-Strauss respinge orice funcţionalism al afectivităţii. Bergson vorbise de „funcţia fabulatorie" (miturile despre nemurire, de exemplu, avînd funcţia de a compensa teama de moarte). Mai recent, etnologul Abraham Kardinier considera că, în miturile despre mîncătoarele de oameni, indigenii din insulele Marchize exprimă angoasele lor (teama de femei într-o populaţie unde raritatea lor relativă le face preţioase şi redutabile, şi teama de foa-

[24] P. Ricœur, „Structure et herméneutique", în revista *Esprit*, noiembrie 1963.
[25] C. Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*.

mete, teama de a nu mînca traducîndu-se în teama de a fi mîncat). Aceste explicaţii sînt facile şi arbitrare, sociologul făcînd din mituri, după bunul său plac, simpla reflectare a angoaselor provocate de instituţii, sau o compensaţie la aceste angoase. Pentru Lévi-Strauss este paradoxal să se apeleze la afectivitate (adică tocmai iraţionalul) ca principiu de explicaţie: „Ceea ce este rebel la explicaţie nu este potrivit, prin aceasta, să servească drept explicaţie."

În mituri, după cum se ştie, totul este posibil, totul se poate întîmpla, şi totuşi miturile de pretutindeni şi din toate timpurile se aseamănă! Aceasta înseamnă că **iraţionalitatea lor aparentă ascunde structuri logice permanente.** Miturile se situează într-o istorie foarte depărtată, fabuloasă („era foarte demult") sau „era înainte de începutul timpurilor"), ceea ce constituie tocmai un mijloc de a elimina punctul de vedere istoric, „diacronic".

Exemplul mitului lui Oedip

În povestirea mitică însăşi — şi trebuie luate în considerare toate versiunile, toate variantele ei — Lévi-Strauss caută înainte de orice **sisteme de relaţii**. Mitul lui Oedip, de exemplu, trebuie să fie analizat în termeni de relaţii care formează între ele **opoziţii**. Lévi-Strauss propune „să grupăm în coloane pachetele de relaţii care au toate trăsături comune". De pildă, o primă coloană grupează trăsăturile în cadrul cărora relaţiile consangvine sînt supraevaluate (Oedip se căsătoreşte cu mama sa Iocasta, Antigona îndeplineşte onorurile funebre pentru fratele ei nevrednic); o a doua coloană reuneşte cazurile de relaţii consangvine subevaluate (Oedip îl ucide pe Laios — tatăl său, Eteocle îşi ucide fratele); o a treia coloană reţine trăsăturile care îl arată pe om învingînd monştri htonieni, simboluri ale gliei-mamă (Cadmos ucide dragonul, Oedip ucide Sfinxul); o a patra coloană reţine toate infirmităţile care arată că omul rămîne supus forţelor htoniene (Labdacos, tatăl lui Laios, este şchip; Laios, tatăl lui Oedip, este strîmb; Oedip are picioarele umflate). Opoziţia între faptele din coloana întîi şi cele din coloana a doua se regăseşte în opoziţia între faptele din coloanele a treia şi a patra. Mitul traduce astfel în felul său aporiile logice ale dualităţii acelaşi-altul. Acelaşi se naşte din acelaşi ori din altul?

3. Bucătăria

Bucătăria îl interesează cu osebire pe Lévi-Strauss pentru că „împreună cu limbajul ea constituie o formă de activitate umană cu adevărat universală"[26]. Lévi-Strauss apropie triunghiul culinar crud, preparat* şi putred de triunghiul vocalic (ale cărui vîrfuri sînt *a u i*) şi de triunghiul (*p k t*) al lingviştilor. El pune în evidenţă opoziţii şi

[26] Vezi C. Lévi-Strauss, „Le triangle culinaire", în *L'Arc*, nr. 26, 1967.

* În orignal: *cru, cuit, pourri; cuit*, în franceză, înseamnă şi *fiert* şi *copt*. Am preferat traducerea prin mai nedeterminatul *preparat* pentru a putea aproxima, în limba română, diferenţe şi opoziţii care nu puteau fi redate, cum se va vedea, dacă ne-am fi oprit la una din variante — *fiert* sau *copt*. (*N.t.*)

diferenţa în acest „cîmp semantic triunghiular". Preparatul şi putredul se opun crudului, precum transformatul se opune netransformatului. Preparatul şi putredul se opun între ele ca „transformarea culturală şi transformarea naturală". În interiorul categoriei preparatului, putem opune friptul şi fiertul (friptul, mai aproape de crud, este „de partea naturii"; fiertul, care cere o mediere prin marmită şi apă este „de partea culturii"). Fiertul, preparat „pe dinăuntru", ţine de o „endobucătărie" de folosinţă intimă, friptul, preparat „pe dinafară" este rezervat mai curînd invitaţilor. Lévi-Strauss trage de aici concluzia: canibalismnul prin frigere trebuia să fie regula pentru consumarea corpului unui străin, în timp ce cadavrul unei rude (endobucătăria) era fără îndoială cel mai adesea fiert!

La acest nivel, imitarea „modelului" lingvistic ni se pare a ţine mai degrabă de analogie şi metaforă decît de rigoare ştiinţifică, şi căutarea unei „logici binare" permanente ne face să ne gîndim mai mult la un joc filozofic sclipitor decît la un demers cu adevărat ştiinţific.

III. CONCLUZII

Ştiinţele umane sînt oare ştiinţifice?

Ştiinţă şi subiectivitate

Am încercat să oferim o idee despre condiţia actuală a ştiinţelor umane. Rezultatele obţinute — progresele reale realizate în cunoaşterea omului şi a oamenilor — ne interzic să refuzăm orice valoare ştiinţelor umane. Argumentul adversarilor lor, bazat pe faptul că stările sufleteşti, sentimentele omeneşti nu sînt decît modurile de a fi ale unor conştiinţe secrete, că ele nu sînt cunoscute decît de cel care le trăieşte, acest argument nu poate fi acceptat. Ştiinţele umane se referă la fapte obiective: evenimentele pe care istoricul le reconstruieşte plecînd de la documente, ansamblul instituţiilor, al datelor juridice, lingvistice, al practicilor colective pe care le examinează sociologul, comportamentele observate sau provocate de către psiholog, sînt date exteriorizate, şi, dacă vrem să folosim un limbaj mai filozofic, manifestări a ceea ce Hegel numea „spiritul obiectiv".

Fără îndoială, studiul tuturor acestor fapte umane se izbeşte de dificultăţi pe care le-am subliniat pe larg. În primul rînd, cel care studiază oamenii este el însuşi om. Psihologul poate avea şi el complexele sale (deşi psihanaliştii sînt obligaţi să se supună în prealabil psihanalizei), istoricul trăieşte într-o epocă istorică, este el însuşi într-o oarecare măsură produsul timpului său. Sociologul nu este un spirit pur, ci omul unei familii, unei clase sociale, unei naţiuni. Economistul trăieşte **într-un** anumit sistem economic şi uneori **dintr-un** sistem economic (dacă se pune în slujba „clasei" dominante). De unde pericolul de parţialitate, perspectivele aproape inevitabil (cel puţin în **parte**) subiective. Recunoaşterea onestă a acestei dificultăţi şi a aces-

tui pericol constituie de altfel singurul mijloc de a le fi într-o mai mică măsură victimă.

Pe de altă parte, în multe cazuri cunoaşterea faptelor umane se introduce ca un nou factor determinant în realitatea acestor fapte, şi nu este uşor de apreciat importanţa acestui factor „perturbator".

Mai mult, în timp ce fizicianul şi chimistul lucrează în laborator în condiţii — de exemplu, de temperatură, de presiune — bine determinate, şi observă reacţii care depind de factori în număr limitat, investigaţia unui „fapt uman" ar cere acea analiză infinită pe care Leibniz o rezerva lui Dumnezeu.

Măsurarea şi semnificaţiile

Experimentarea nu este aici întotdeauna posibilă. Poate fi ea înlocuită eficace prin confruntările istorice şi analizele statistice? Ce trebuie să gîndim despre prelucrarea matematică a rezultatelor obţinute? Kant afirma că ştiinţificitatea unei discipline atîrnă de prezenţa în ea a elementului matematic. În acest caz, ştiinţele umane ar fi din ce în ce mai ştiinţifice, întrucît (şi mai ales de cîţiva ani) ele utilizează tot mai mult instrumentul matematic. Stau mărturie analiza „factorială" a inteligenţei, progresele remarcabile ale „econometriei". Dar rigoarea fără seamăn a prelucrării matematice a unei anchete de opinie publică, de exemplu, nu garantează siguranţa nici a metodelor de informare care au precedat-o, nici a interpretărilor care îi vor urma. Căci esenţialul constă în a interpreta, în a sesiza **semnificaţia** comportamentelor umane. Am vorbit despre progresele pe care le-a făcut posibile metoda psihanalitică în acest domeniu al elucidării semnificaţiilor. Dar şi aici, alături de unele descoperiri geniale, nu au fost întotdeauna evitate interpretările arbitrare, extrapolările temerare.

Judecăţile de valoare

Orice ştiinţă este handicapată la începuturile ei de anumite preocupări pentru valoare. Aristotel distingea mişcările „naturale" şi mişcările „violente", alchimiştii opuneau aerul „pur" şi aerul *viciat*, metalele „ignobile" şi metalele „preţioase". În ştiinţele umane, această atitudine este evident şi mai tenace. Elevii declară în mod spontan că scopul psihologiei este să ne facă să cunoaştem „calităţile" şi „defectele" noastre, cei dintîi istorici amestecau în povestirile lor entuziasm şi indignare. Trebuie să învăţăm să studiem faptele umane în afara oricărei preocupări de „valoare", să le studiem pentru ceea ce sînt ele, să încercăm să dăm la iveală semnificaţia şi geneza lor fără a adopta atitudinea judecătorului.

Perspectiva moralistului trebuie cu grijă exclusă în primul rînd din ştiinţele morale! Pentru a cunoaşte pasiunile, este mai bine să le abordăm din perspectiva lui Freud decît din acea a lui Bossuet!

Aceasta nu vrea să spună — ba dimpotrivă — că omul trebuie să renunţe să acţioneze asupra destinului său. Descoperirile din ştiinţele umane pot fi tocmai instrumentul preţios al progresului uman. Dar aceste descoperiri nu vor fi obţinute decît dacă omul ştie să adopte faţă de el însuşi atitudinea obiectivităţii ştiinţifice. Un studiu minu-

ţios al inadaptării şcolare, al condiţiilor sale multiple este mai valoros decît un discurs sever (pe cît de bine intenţionat pe atît de neputincios) despre lenea copiilor! La fel, cercetările criminologice pozitive sînt mai fecunde decît imprecaţiile împotriva „răutăţii" omeneşti.

Libertatea umană nu exclude determinismul

Întîlnim aici o obiecţie adresată adesea ştiinţelor umne. Omul este liber, ni se spune, şi aceasta exclude **cercetarea cauzelor care îl determină atitudinile**. Această obiecţie *a priori* nu rezistă analizei. Libertatea umană nu este un liber-arbitru gratuit. **Orice conduită are motivaţii**. A fi liber nu înseamnă a acţiona fără motive (aşa ceva nu există), ci a acţiona din motive cîntărite cu maturitate şi bine gîndite. Adevărata libertate ar însemna înflorirea, realizarea totală a omului, cucerirea fericirii. Aşa înţeleasă, **libertatea — departe de a fi negată de ştiinţele umane — are tocmai nevoie de ele pentru a se realiza!** Cum să ne eliberăm de tot ce ne aserveşte — nevroze, crime, mizerii, dezordini, război — dacă nu încercînd să le cunoaştem în mod ştiinţific cauzele? Punctul de plecare al ştiinţelor umane îl constituie neliniştea umană, suferinţele omului în relaţiile cu el însuşi. Sfîrşitul — ideal — care le-ar putea fi conferit ar fi rezolvarea contradicţiilor, reconcilierea omului cu sine (graţie unor tehnici eficace).

IDEILE ESENȚIALE

Sînt posibile științele omului? Omul, autor al științelor, se poate considera la rîndu-i ca obiect al științei? Fără îndoială, sociologia, economia, istoria, psihologia există sub forma unor discipline organizate. Dar sînt ele științe cu același titlu precum chimia și biologia? Care este statutul lor epistemologic?

Științele umane se străduiesc — ca toate științele — să construiască fapte obiective. Istoria pleacă de la mărturii metodic criticate și confruntate cu vestigiile arheologice. Sociologia se străduiește să definească fapte sociale obiective (de exemplu, rata practicii religioase, sau rata sinuciderii la o sută de mii de locuitori). Economia pleacă de la date măsurabile cum ar fi prețul, producția, cantitatea de monedă, salariile. Psihologia se străduiește să definească situații și comportamente obiectiv reperabile și măsurabile.

Dar mai multe dificultăți grave pun sub semnul întrebării științificitatea acestor cercetări.

Mai întîi subiectivitatea observatorului este adesea greu de pus între paranteze. Raymond Aron a arătat, de exemplu, că istoricul nu poate survola istoria, nu o poate constitui din punctul de vedere al lui Sirius, întrucît este el însuși om, trăiește în istorie, aparține unei epoci, unei țări, unei clase sociale. *Istoria științifică este un act al istoricului care aparține el însuși unui moment al realității istorice*. Istoricul își constituie inevitabil viziunea asupra istoriei plecînd de la perspective *a priori* filozofice sau politice. După aceea, numai în mod excepțional pot fi izolate serii de fapte în felul în care reușește acest lucru chimistul sau fizicianul în laborator. Fără îndoială psihologul poate studia învățarea sau uitarea unei serii de cuvinte la un subiect. Dar atunci cînd Durkheim descoperă din statistici că în Prusia protestanții se sinucid în mai mare măsură decît catolicii, el neglijează numeroși factori: acei catolici prusieni sînt în majoritate țărani de origine poloneză. Rata lor de sinucidere scăzută se explică oare prin religia lor, prin situația lor de țărani, prin originea lor națională?

În sfîrșit, nu ne putem mulțumi cu *explicarea* comportamentelor umane prin corelarea aspectelor lor măsurabile. Trebuie și să le *înțelegem*, adică să descoperim semnificațiile lor. Fără îndoială demersul hermeneutic, interpretarea sensului urmărește un obiectiv științific deoarece caută să descopere — dincolo de semnificația pe care oamenii o dau ei înșiși conduitelor lor — adevăratul sens al acestora, de obicei inconștient. Dar slăbiciunea interpretărilor feudiene și marxiste (de altfel multiple și contradictorii), oricît de ingenioase par, constă în aceea că ele, cum va spune Karl Popper, sînt *irefutabile*! Altfel zis, nu există proceduri experimentale susceptibile de a dovedi că o interpretare sau alta este falsă. Or, tocmai în acesta rezidă orice demers cu adevărat științific: posibilitatea de a supune o ipoteză la un control experimental susceptibil eventual de a o respinge.

LECTURI

BRAUDEL, F., *Écrits sur l'histoire*, Flammarion; *La Méditerranée*, Champs-Flammarion.

CHAUNU, P., *Histoire quantitative, histoire sérielle*, Armand Colin.

MARROU, H. I., *De la connaissance de l'histoire*, Points Seuil.

ARON, R., *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard.

BOUDON, R., *La logique du social*, Hachette, colecția *Pluriel*. (vezi și *Texte sociologice alese*, Humanitas, 1990).

DURKHEIM, E., *Regulile metodei sociologice*, trad. rom., Editura științifică, București, 1974.

WEBER, M., *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, trad. rom., Humanitas, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C., *Les Structures élémentaires de la parenté*. Plon. *Tropice triste*, trad. rom., Editura științifică, București, 1968; *Gîndirea sălbatică*, trad. rom., Editura științifică, București, 1970; *Antropologia structurală* (I), trad. rom., Editura politică, București, 1978; *Antropologie structurale* (II), Plon.

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

- Prin ce anume istoria reprezintă în acelaşi timp o învăţătură indispensabilă şi o ştiinţă imposibilă?
- De ce vremurile trecute trezesc încă pasiunile?
- Ştiinţele umane pot adopta metodele ştiinţelor naturii?
- Putem vorbi de „ştiinţa omului" fără a ne contrazice?
- Se poate constitui o ştiinţă a omului fără a nega libertatea umană?
- Pluralitatea ştiinţelor omului nu contrazice proiectul filozofic de a gîndi omul?
- De ce este dificilă obiectivitatea în ştiinţele umane?
- Filozofia se reduce la reflecţia asupra omului?
- Desprindeţi importanţa filozofică a textului care urmează pe baza analizei sale sistematice:

„Personajele chemate să figureze pe scena istoriei (a istoriei aşa cum este ea înţeleasă de obicei şi cum trebuie cel mai adesea să fie înţeleasă), monarhi, tribuni, legiuitori, oşteni, diplomaţi, joacă un rol activ, intervin cu titlu de cauze eficiente în determinarea fiecărui eveniment în parte. Ei cîştigă sau pierd bătăliile, instigă sau reprimă revoltele, formulează legile şi tratatele, elaborează şi votează constituţiile. Şi cum ajung ei înşişi pe scenă ca urmare a unor combinaţii politice, prima impresie este că politica generează şi conduce tot restul. Totuşi, dintre toate sectoarele istoriei, istoria politică este domeniul în care fortuitul, accidentalul, neprevăzutul deţin cea mai însemnată pondere: încît, pentru filozoful „care disprețuiește faptul", care nu prea se sinchisește de accidental şi fortuit, oricît de strălucitor ar fi meteoritul, oricît de răsunătoare ar fi explozia, întreaga istorie s-ar expune riscului de a fi atinsă de acelaşi dispreţ ca şi capriciile politicii, dacă n-ar fi mai multă aparenţă decît realitate în această conducere a istoriei de către politică, asemeni unei roţi călăuzitoare, şi dacă nu ar trebui să deosebim între capriciul omenesc, cauză a evenimentelor şi raţiunea evenimentelor care în cele din urmă precumpăneşte asupra capriciilor hazardului şi ale oamenilor." **(Cournot)**

CAPITOLUL 11

Ideea de adevăr, iraţionalul, sensul

Demers ontologic, demers critic

Conştiinţa naivă nu cunoaşte decît lucruri şi se ignoră pe sine în calitate de conştiinţă. De exemplu, spun în mod spontan: „în faţa mea se află o lampă, sub picioarele mele este un covor, pe balcon sînt flori". Nu gîndesc mai întîi actul minţii mele prin care afirm toate acestea; gîndirea mea uită de sine, se estompează în faţa lucrurilor pe care le afirmă. Primul demers al spiritului este deci **ontologic**. El afirmă lucrurile, fiinţa, existenţa.

Dobîndesc totuşi destul de repede experienţa erorii. De exemplu, îmi spun: „este o vrabie pe balcon"; mă apropii şi observ că nu este decît o hîrtiuţă cenuşie. Aşadar nu era vrabie, dar crezusem că văd o vrabie. Crezusem... Gîndirea mea, orientată mai întîi către lucruri, revine asupra ei însăşi; reflectez asupra cunoaşterii mele, mă întreb care este valoarea ei. Acest al doilea demers al spiritului este demersul **critic** care se opune demersului ontologic. Începînd să afirm obiectul, revin asupra propriei mele afirmaţii, o pun sub semnul întrebării, mă interoghez asupra acestui act de afirmare. Această întoarcere critică, această reflexie asupra propriei mele gîndiri, asupra mecanismului şi valorii sale, mă incită să formulez o **teorie a cunoaşterii**. Ce este adevărul, există numai un adevăr? Există grade de adevăr? Aceste trei întrebări — de altfel strîns legate — vor fi examinate aici pe rînd.

Ne vom întreba mai întîi care este **natura** adevărului, dacă există **criterii** pentru a distinge adevărul de fals, ce definiţie a adevărului putem accepta.

După aceea vom examina dacă aceste criterii sînt efectiv aplicabile, dacă există cel puţin un adevăr pe care să-l putem atinge, sau dacă trebuie, cum gîndesc scepticii, să renunţăm la aşa ceva. Aceasta este, dacă vreţi, problema **existenţei** adevărului.

În sfîrşit, dacă se recunoaşte că adevărul este accesibil, rămîne să ne întrebăm dacă nu există diverse genuri de adevăr. Ipoteza unui fizician sau a unui chimist, supusă verdictului experienţei, nu este de fel de acelaşi ordin cu interpretarea unui psihanalist. Categoria de **raţionalitate** (care triumfă în ştiinţele exacte) nu trebuie oare să fie deosebită de alte forme de inteligibilitate şi, de exemplu, de categoria de **sens** (sau **semnificaţie**) proprie disciplinelor „interpretative", proprie hermeneuticii?

1. Natura adevărului, adevăr și realitate

Limbajul comun confundă adeseori termenii **realitate** și **adevăr**. În fapt, se cuvine să-i distingem cu atenție. Un obiect (acest covor, această lampă), o ființă vor fi calificate drept reale. Această lampă este reală, altfel spus ea există; acest birou este real. N-ar avea însă nici un sens să spunem: acest birou, această lampă sînt adevărate (sau false). Adevărul este o valoare care privește o judecată. Așa, de exemplu, judecata: „Acest birou există, acest birou este roșu" este o judecată adevărată, sau o judecată falsă. „Adevărul" sau „falsitatea" califică deci nu obiectul însuși, ci valoarea aserțiunii mele.

Totuși, în unele cazuri limbajul pare să atribuie obiectului adevărul sau falsitatea. Luați aminte, cînd spuneți: dinți falși, bancnote false, un fals Rembrandt, un fals Vermeer, desemnați obiectele care sînt reale. Falsitatea este aici absența unei **valori** la care ne referim. Ca dovadă, dinții falși sînt o adevărată proteză dentară; bancnotele false, adevărată hîrtie, falsul Rembrandt, un Dupont adevărat; și falsul Vermeer, un Van Meegeren adevărat. Mai exact, judecata prin care afirmăm că tabloul atribuit lui Vermeer este în realitate al lui Van Meegeren este o judecată adevărată.

Odată admis acest punct, trebuie să cercetăm acum care este criteriul adevărului. Cum putem recunoaște, caracteriza, defini judecata adevărată?

1. Se identifică oare adevărul cu evidența?

Evidența în concepția lui Descartes și Spinoza

Răspunsul cel mai simplu este următorul: judecata adevărată se recunoaște după trăsăturile ei intrinseci: ea se dovedește adevărată prin sine însăși, se manifestă prin **evidența** sa. Acesta este punctul de vedere al lui Spinoza (*Etica*, II, 43). „Adevărul își este propriul său semn *(verum index sui)*. Cel ce are o idee adevărată știe în același timp că are această idee și nu se poate îndoi (...). Ce putem avea mai clar și mai cert ca normă a adevărului decît ideea adevărată? Așa cum lumina se face cunoscută pe sine și face să se cunoască întunericul, la fel adevărul este propriul său criteriu și de asemenea criteriul erorii." Pentru Descartes, ca și pentru Spinoza, o **idee clară și distinctă** care apare evidentă este o idee adevărată și nu rămîne nimic de căutat dincolo de ea. „Ideile care sînt clare și distincte nu pot fi niciodată false", spune Spinoza. La rîndul său Descartes scrie: „Și observînd că acest adevăr: *gîndesc, deci exist* era atît de stabil și de sigur încît și cele mai extravagante presupoziții nu erau în stare să-l zdruncine, am considerat că puteam să-l adopt fără ezitare ca prim principiu al filozofiei (...). După aceea am examinat ceea ce se cere în genere unei propoziții pentru a fi adevărată și sigură; căci din moment ce tocmai descoperisem una despre care știam că este așa, am gîndit că trebuie să știu și în ce constă această certitudine. Observînd

că nu există în acest *gîndesc, deci exist* nimic care să mă asigure că spun adevărul, în afară de faptul că văd foarte clar că pentru a gîndi trebuie să exişti, am considerat că pot să adopt ca regulă generală ideea că lucrurile pe care le concepem foarte clar şi foarte distinct sînt toate adevărate." *(Discurs asupra metodei*, partea a IV-a).

Evidenţa poate fi o iluzie

Această concepţie despre adevăr poate fi periculoasă căci evidenţa este prost definită. Noi resimţim un sentiment al evidenţei, o impresie de evidenţă. **Dar trebuie să acordăm acestei impresii o valoare absolută?** Descartes a simţit dificultatea pentru că, după ce a afirmat că ideile noastre clare şi distincte sînt adevărate, recunoştea „că rămîne o oarecare dificultate în stabilirea celor pe care le concepem în mod distinct (...)".

În realitate, impresia trăită a certitudinii nu este suficientă pentru a caracteriza judecata adevărată. Căci poţi să crezi că te afli în posesia adevărului şi totuşi să te înşeli. **Pot încerca un sentiment de certitudine foarte puternic şi sincer, şi totuşi mă pot afla în eroare.** Aceasta este o obiecţie gravă adusă teoriei evidenţei-adevăr.

Cum să deosebim falsele evidenţe de cele adevărate? Ar fi aici necesar un **criteriu**. Descartes, spunea Leibniz, „a instalat adevărul la pensiunea evidenţei, dar a neglijat să ne dea adresa acesteia". Adeseori pasiunile, prejudecăţile, tradiţiile oferă contrafaceri ale evidenţei. Avem tendinţa de a considera clare şi evidente opiniile care ne sînt cele mai familiare, acelea cu care ne-am obişnuit. Ideile prea clare, cum spune Albert Bayet, sînt adesea „idei moarte". În schimb, ideile noi, revoluţionare se fac cu greu acceptate. În numele evidenţei, al pretinsei evidenţe, adică al tradiţiilor bine fixate şi al gîndurilor obişnuite, gînditorii oficiali, instalaţi în conformismul lor, au criticat întotdeauna pe marii creatori de idei noi. Academia de ştiinţe îl ia în derîdere pe Pasteur întocmai cum vechii chimişti luaseră în derîdere descoperirile lui Lavoisier. Adevărurile cele mai fecunde, departe de a se impune de la început ca evidenţe, sînt propuse dimpotrivă în uimire şi scandal. Sentimentul de evidenţă, de certitudine este o dată pur psihologică, pur subiectivă, care nu poate oferi adevărului un fundament obiectiv.

2. Este adevărul copia realităţii?

Adevărul reflectare

O idee nu ar fi deci calificată drept „adevărată" sau „falsă" în ea însăşi, prin caracteristicile sale intrinseci, ci numai prin conformitatea sau neconformitatea sa cu realitatea. Scolasticii spuneau: **„Adevărul este conformitatea gîndirii noastre cu lucrurile"** *(adaequatio rerum et intellectus).* Adevărată este ideea fidelă realităţii.

Această definiţie este incontestabilă dar imprecisă. Căci rămîne să interpretăm această conformitate, această fidelitate a gîndirii adevărate faţă de real. Simţul comun îi dă o interpretare prea simplă: adevărul ar fi **o simplă copie a realităţii**, prezenţa însăşi a realităţii

în conștiința mea care o recunoaște. Cunoștința adevărată ar fi o simplă receptare a realității.

Adevărul este o construcție

Ne propunem să arătăm că această noțiune de adevăr-copie nu are nici un sens, că orice judecată adevărată este o reconstrucție inteligibilă a realului, că ea presupune o activitate a minții și nu este o simplă reflectare pasivă. Această remarcă se aplică adevărului în sens artistic, precum și adevărului în sens științific și filozofic.

Pentru simțul comun, adevărul artistic nu este decît o reflectare fidelă. Între două portrete ale străbunicului nostru patern, dintre care unul este un tablou de Carolus Durand și celălalt o fotografie de Pierre Petit, simțul comun nu ezită: în pofida asemănării „interioare" a portretului pictat, doar fotografia este adevărată. La fel, pentru simțul comun, mulajul este mai adevărat decît sculptura.

Nu este nevoie de prea multă reflecție pentru a depăși acest punct de vedere. Dacă fotografiați un automobil care rulează cu 120 km/oră, cu un timp de expunere foarte scurt, imaginea obținută, înșelătoare în ciuda „fidelității" sale, ar da impresia de imobilitate absolută. Dimpotrivă, admirăm în *Derby d'Epsom* de Géricault, caii care galopează în goana mare. Această impresie de viață ne este dată în ciuda unei infidelități „literale". Niciodată nici un cal n-a putut avea, ca în opera pictorului, picioarele dinainte în prelungirea picioarelor dinapoi. La fel *Omul care merge*, de Rodin, dacă pare adevărat, nu este real. Căci, în mersul real, picioarele nu sînt niciodată amîndouă lipite de sol, unul din ele se află neapărat în aer (de fapt, în fotografie, un om care merge are adesea aerul de a sări într-un picior). Adevărul artistic nu este deci copie și reflectare, ci structurare, transfigurare. Arta, spune André Malraux, în *Vocile tăcerii*, „este acel ceva prin care formele devin stil". Adevărul nu este aici realitatea brută stilizată, ci un real transfigurat, regîndit de spirit.

La fel, adevărul științific presupune o întreagă reconstrucție a experienței prin concepte. Nu doar că faptele sînt legate între ele prin legi necesare, dar judecata adevărată nu atinge faptul decît prin intermediul unor tehnici experimentale. De exemplu, judecata: „În această dimineață la ora opt și cinci minute, erau 17 grade", care pare foarte simplă și elementară, presupune deja un nivel înalt de abstracție și diverse tehnici experimentale: mai întîi tehnicile relative la măsurarea timpului, apoi utilizarea termometrului. Pentru ca auditoriul meu să înțeleagă sensul acestei judecăți, trebuie ca el să știe că vorbesc de grade Celsius, trebuie să știe cum căldura dilată corpurile și că spunînd „sînt 17 grade", indic înălțimea alcoolului într-un tub mic atașat la o riglă gradată sprijinită de fereastra mea. A spune că sînt 17 grade înseamnă a vorbi un limbaj de inițiat. Judecata mea se referă la tehnica termometrului, care presupune ea însăși teoria dilatării. „Un instrument nu este decît o teorie materializată" (Bachelard). Judecata adevărată transpune și reconstruiește realitatea printr-o întreagă rețea de manipulări tehnice și operații intelectuale. Dacă adevărul este

„operatoriu", criteriul adevărului nu va fi oferit de succesul practic al „operației"? Vom examina acum tocmai acest punct de vedere „pragmatic".

3. Ideea adevărată este ideea care reușește?

Adevăr și succes

Pragmatismul susține, prin filozoful american William James (1842–1910), că singurul criteriu al adevărului este succesul. Gîndirea se află în serviciul acțiunii. Ideile nu sînt decît unelte de care ne folosim pentru a acționa: ideea adevărată este ideea cea mai rentabilă, aceea care are randamentul cel mai mare, care este cea mai eficace.

Pentru a aprecia valoarea acestei teorii, ar trebui să știm ce sens să dăm formulelor lui James. Ideea adevărată este ideea utilă. Dar ce înseamnă „util"? Trebuie să luăm cuvîntul în sens de **verificabil?** În acest caz, pragmatismul este foarte acceptabil. Descartes însuși, oricît de atașat a fost „ideilor înnăscute" și evidențelor pure, recunoștea că găsim „mult mai multe adevăruri în raționamentele pe care le face omul obișnuit cu privire la ceea ce-l interesează, și în legătură cu care evenimentele l-ar sancționa dacă ar judeca greșit, decît în raționamentele pe care le face un om de litere în cabinetul său, speculații care nu produc nici un efect practic..."

Din nefericire cuvîntul „util", așa cum este el întrebuințat de pragmatiști, are sensul cel mai larg și mai vag. W. James n-a făcut niciodată nimic pentru a-i risipi echivocul. El scrie: „Adevărat este ceea ce e avantajos **în orice fel**."

Astfel o lege fizică sau chimică este adevărată dacă are aplicații tehnice fecunde. Dar și o credință politică este adevărată dacă îmi dă o „conștiință bună", dacă mă justifică; o teorie filozofică este adevărată dacă îmi calmează neliniștea, dacă îmi asigură „confortul intelectual"; o religie este adevărată dacă este consolatoare, dacă îmi permite să mă ameliorez din punct de vedere moral. Întocmai tuturor celorlalte idei, ideea de Dumnezeu nu este adevărată decît dacă este rentabilă, și W. James declară deschis: „Dumnezeu este un lucru de care ne folosim."

În această perspectivă, adevărul încetează de a fi o valoare a rațiunii pentru a deveni o valoare a existenței. Saint-Exupéry declară în *Pămîntul oamenilor:* „Adevărul pentru om este ceea ce face din el un om." Adevărul este ceea ce mă deschide, ceea ce „mă eliberează" și mă împlinește: „Adevărul nu e defel ceea ce se demonstrează. Dacă în acest pămînt și nu în altul portocalii dezvoltă rădăcini solide și se încarcă de fructe, tocmai acest pămînt este adevărul portocalilor. Dacă această religie, această cultură, această scară de valori (...) și nu altele favorizează plenitudinea omului, liberează în el un mare domn care se ignora, înseamnă că această scară de valori, această cultură sînt adevărul omului."

Adevărul poate fi „trist"

Se poate vorbi despre adevăr și eroare? În această perspectivă pot exista mai multe adevăruri contradictorii întrucît oameni diferiți își

pot găsi utilitatea în sisteme opuse, pot fi satisfăcuți de afirmații contradictorii. Însăși eroarea devine în acest caz un pseudoadevăr pragmatic. Are puțină importanță, gîndeau unii în timpul afacerii Dreyfus, că Dreyfus fusese condamnat pe baza unor mărturii eronate: trebuie să considerăm condamnarea ca fiind dreaptă căci o reluare a procesului ar dăuna partidului naționalist. Un polemist scria: „O eroare, atunci cînd este franceză, nu mai este eroare."

Pragmatismul răpește cuvîntului adevăr orice semnificație. Foarte adesea descoperirea adevărului este neplăcută pentru pasiunile, înclinațiile și deprinderile noastre. Uneori, spunea Renan, adevărul este „trist". Fostul abate Loisy (excomunicat pentru concepțiile sale eretice) citează în *Memoriile* sale o scrisoare pe care a primit-o în 1916 de la Mignot, episcop de Albi, care rămăsese prietenul său. Cum Loisy îi scrisese că pregătește o carte despre religie ale cărei linii mari i le prezenta cerîndu-i părerea, episcopul îi răspunse: „Vai! mă tem dinainte că o s-o găsesc prea adevărată." Un asemenea răspuns n-ar avea nici un sens în perspectiva sa pragmatică: adevărul este ceea ce rațiunea demonstrează (sau crede că demonstrează) și care răscolește sufletul, tulbură obișnuințele, angoasează ființa vie. Faptul că o afirmație este consolatoare, reconfortantă, liniștitoare nu face din ea un adevăr. Dimpotrivă, aici trebuie pus în gardă spiritul critic: „Adevărurile consolatoare, spune Jean Rostand, trebuie să fie demonstrate de două ori." Împotriva pragmatismului trebuie să restaurăm drepturile obiectivității, împotriva preocupării obiective și largi pentru „interes", pentru „utilitate" trebuie să revalorizăm exigențele „verificărilor" obiective.

4. Adevărul este noncontradicția unui sistem de judecăți

Într-o perspectivă raționalistă adevărul poate fi definit ca **noncontradicția** unui sistem de judecăți. Această definiție convine în același timp adevărului zis „formal" și adevărului „experimental".

a) Adevărul formal

Fie, de exemplu, următorul silogism:

Premisa majoră:	Toți oamenii sînt cinstiți
Premisa minoră:	Dupont este om
Concluzia:	Deci Dupont este cinstit

Concluzia „Dupont este cinstit" este logic corectă. Ea este necontradictorie în raport cu premisele. Concluzia se **identifică** cu premisa majoră întrucît premisa minoră îmi dă dreptul să substitui expresiei **Toți oamenii** (sînt cinstiți) expresia **Dupont** (pentru că Dupont face parte din „clasa" oamenilor).

Concluzia „Dupont este cinstit" este formal adevărată în raport cu premisele pentru că se identifică cu premisele, pentru că spune „același lucru": este „tautologică". Dar atît concluzia cît și premisele pot fi **material false**. E posibil ca Dupont să nu fie cinstit, căci este

fără îndoială fals, sub raport material, că toți oamenii sînt cinstiți. **Adevărul formal nesocotește deci realitatea, el este numai acordul minții cu propriile sale convenții.** Adevărul formal triumfă în matematici. De exemplu, afirm că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte; această afirmație este adevărată, este falsă? Este adevărată (necontradictorie) dacă admit postulatele lui Euclid, este falsă (contradictorie) dacă hotărăsc să adopt o axiomatică neeuclidiană[1].

b) Adevărul experimental

O propoziție de felul „În acest moment plouă" aspiră la adevărul material, experimental și nu doar formal. Este o afirmație care privește realul. Dar este ușor de arătat că și aici criteriul adevărului este noncontradicția judecăților mele, acordul și identificarea enunțurilor mele despre un dat material. Spun „plouă" pentru că, aplecat asupra muncii mele, aud picăturile de apă lovind geamul ferestrei. Această judecată izolată nu ar putea fi considerată ca adevărată decît dacă este verificată; altfel spus, dacă nu contrazice judecățile diverse pe care le pot formula în acest moment, în diferite condiții experimentale, asupra realității. De exemplu, mă duc la fereastră, văd că plouă, și constat că jos strada este udă. Toate aceste judecăți, „aud picăturile de apă", „văd ploaia", „strada e udă" sînt necontradictorii: am verificat deci că plouă.

Dar este oare posibilă o verificare completă, definitivă? Sîntem noi capabili să descoperim un adevăr sigur? În fapt, nu este suficient să determinăm criterii teoretice, trebuie să știm și dacă ele se aplică practic. Există un singur adevăr accesibil? La această întrebare scepticismul răspunde negativ.

2. Existența adevărului, scepticismul

În *Vocabularul tehnic și critic al filozofiei* de André Lalande, scepticismul este definit ca **„doctrina după care mintea omenească nu poate atinge cu certitudine nici un adevăr".** Spiritul se declară incapabil să afirme sau să nege ceva. Doctrina a fost susținută de celebrii sceptici greci Pyrrhon, în secolul al IV-lea înaintea erei noastre (Pascal întrebuințează tot timpul cuvîntul pyrrhonism în sensul de scepticism), Carneade, în secolul al II-lea și Aenesidemos în secolul I înaintea erei noastre.

1. Scepticismul antic și îndoiala carteziană

Se știe că și *Meditațiile* lui Descartes încep prin exercițiul unei **îndoieli** absolute: Descartes respinge mărturia simțurilor (în vis crezi

[1] Vezi capitolul 7 „Logică și matematică".

că vezi, auzi, te miști, și nu este decît o iluzie). El respinge chiar și adevărurile matematice (căci se poate întîmpla ca un „geniu rău" atotputernic să se amuze înșelîndu-mă în toate gîndurile).

Dar această îndoială carteziană se opune în mod radical îndoielii sceptice. În primul rînd îndoiala carteziană este **provizorie** (ea încetează atunci cînd Descartes își dă seama că se poate îndoi de orice în afară de faptul însuși că gîndește și că se îndoiește; și această evidență invincibilă: „Gîndesc, deci exist" este un prim adevăr din care vor țîșni multe altele).

Este o îndoială **voită**, o îndoială „simulată", spune Descartes, a cărei funcție este să obișnuiască „mintea să se desprindă de simțuri *(abducere mentem a sensibus)* și chiar de orice obiect al gîndirii pentru a dezvălui în puritatea sa actul însuși de gîndire. Îndoiala carteziană are valoarea unei pedagogii a ascezei care urmărește să ne elibereze provizoriu de gîndurile pe care le avem, pentru a revela spiritul care sîntem. Îndoiala carteziană este **metodică** (însuși geniul rău nu este, după formula excelentă a lui Henri Gouhier, decît o „paiață metodologică"), este o tehnică pusă în serviciul cercetării adevărului.

Îndoiala carteziană este o îndoială **optimistă** și „**eroică**" (Hegel), o curățire prealabilă a terenului care precede construirea edificiului filozofic, o decizie voluntară care face tabula rasa din toate cunoștințele anterioare pentru a construi o filozofie nouă.

2. Argumentele scepticilor greci

Dimpotrivă, scepticismul absolut al pyrrhonienilor și al discipolilor lor nu este un punct de plecare ci o concluzie — concluzia unui eșec — la capătul aventurii cunoașterii.

Aenesidemos a grupat argumentele sceptice în zece moduri sau **tropi** pe care Sextus Empiricus le-a redus la cinci. Trebuie să cunoaștem aceste argumente pe care le regăsim la Montaigne și Pascal, mai tîrziu la Anatole France.

a) Contradicția opiniilor

Sofiștii greci, izbiți de contradicția opiniilor filozofilor (de exemplu Heraclit spunea că realul nu este decît schimbare, în timp ce Parmenide nega schimbarea), ajung la concluzia pesimistă că adevărul — care ar trebui să fie unul universal — este inaccesibil. Scepticii au fost uneori mari călători care, întrucît au văzut oamenii cei mai diferiți profesînd opinii contradictorii, adoptînd valori diferite, nu mai cred în nimic. Pyrrhon, de exemplu, îl însoțise pe cuceritorul Alexandru în multe din expedițiile sale. Montaigne vizitase Germania, Italia, dar călătorise mai ales în „biblioteca" sa printre sistemele filozofice numeroase și diferite. Pascal reia temele pyrrhoniene ale lui Montaigne: „Adevăr dincoace de Pirinei, eroare dincolo."

b) Regresiunea la infinit

Un adevăr nu poate fi acceptat ca atare fără dovezi căci nu există un semn al adevărului „comparabil cu semnul imprimat pe corpul sclavilor și care permite a-i recunoaște în caz că dau bir cu fugiții". Dar dacă propun o dovadă pentru o afirmație, scepticul îmi va spune: „Dovedește-ți dovada". Dovada adusă pentru a garanta afirmația are astfel nevoie de o altă dovadă și aceasta de o alta, la infinit.

Pe de altă parte, pentru a cunoaște cel mai neînsemnat lucru sînt constrîns să urc la infinit, adică să pun acest dat în raport cu o infinitate de alte fapte. Căci fiecare lucru depinde de toate celelalte și pentru a cunoaște cel mai neînsemnat obiect ar trebui să cunoaștem relația sa cu întregul univers. Nu cunoaștem deci nimic.

c) Necesitatea de a accepta postulate neverificabile

Neputînd urca din dovadă în dovadă la infinit, spiritul acceptă totdeauna fără demonstrație un punct de plecare care este o simplă presupunere și al cărei adevăr nu este garantat.

d) Dialela (*diallelos*: „unele prin altele", reciproc)

Nu se poate raționa evitînd „cercurile vicioase". Astfel demonstrez că *a* este adevărat presupunînd că *b* este adevărat, și demonstrez că *b* este adevărat presupunînd că *a* este adevărat. Demonstrînd **unele prin altele** propoziții dintre care nici una nu este fundată *a priori*, comit un cerc vicios. Cercul vicios prin excelență este acesta: pentru a dovedi valoarea rațiunii mele, trebuie să raționez, deci tocmai să mă folosesc de această rațiune a cărei valoare este în chestiune! Iată-ne, cum spune Montaigne, „prinși în vîrtelniță".

e) Orice opinie este relativă

„Omul, spunea Protagoras, este măsura tuturor lucrurilor" — formulă celebră pe care Anatole France o comenta astfel: „Omul nu va cunoaște din univers decît ceea ce se va umaniza pentru a intra în el, el nu va cunoaște niciodată decît umanitatea lucrurilor." Orice afirmație asupra universului este relativă la cel care afirmă. Socrate rezumă astfel teza lui Protagoras: „Nu se întîmplă uneori că suflarea aceluiași vînt unuia îi dă frisoane și altuia nu? Ce am spune atunci despre această suflare de vînt considerată de sine stătător și în raport cu ea însăși? Că este rece sau nu este rece? Sau l-am crede pe Protagoras: că este rece pentru cine are frisoane și nu este rece pentru cine nu are frisoane?"[2] Afirmația despre un același obiect diferă nu numai de la un individ la altul dar și la același individ în momente diferite (lumea nu-mi apare la fel cînd sînt vesel sau trist) sau chiar în funcție de perspectivele observației (un turn văzut pătrat de aproape

[2] Platon, *Theaitetos*, 152 b, trad. rom. în *Opere* VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

pare rotund de departe). Pentru sceptici nu există adevăruri obiective ci numai opinii subiective diferite.

Scepticismul: o doctrină autocontradictorie

Ce trebuie să gîndim despre scepticism? După exemplul acelora care „dovedeau mișcarea mergînd", am putea invoca faptul că știința modernă a respins scepticismul afirmînd „adevăruri" care întrunesc azi acordul tuturor spiritelor competente. Mai fundamental însă putem observa că scepticismul se contrazice enunțîndu-se, căci pretinde a fi adevărata teorie a cunoașterii. A afirma drept adevăr faptul că adevărul este inaccesibil înseamnă cel puțin a recunoaște un adevăr și a dezminți astfel propria teză. Orice gînd care se enunță — sau chiar pe care îl afirm lăuntric pentru mine însumi — vizează un adevăr, se recunoaște elaborat în vederea Adevărului, și tinde să afirme implicit propria sa valoare.

3. Raționalism și hermeneutică: de la categoria de adevăr la categoria de semnificație

1. Raționalul și rezonabilul

Ideea de adevăr este strîns legată de ideea de rațiune. Scepticismul, altel zis negarea *a priori* a oricărei posibilități a adevărului, trebuie să fie respins, cum am văzut, tocmai pentru că gîndirea este capabilă să raționeze.

Ce înseamnă ființă rezonabilă?

Mai trebuie să precizăm ce este acest raționalism, această afirmare a valorii rațiunii. Scolasticii spuneau că **omul este un animal rezonabil**. Ei înțelegeau prin aceasta că trăsătura caracteristică a omului constă în faptul că el are rațiune. Este totuși posibilă aici o confuzie deoarece cuvîntul rezonabil are pentru noi un sens particular mai restrîns, mai mult moral decît intelectual. O gîndire rezonabilă este o gîndire înțeleaptă și prudentă. Un act rezonabil este un act just, moralmente justificat, și nu doar un act inteligibil, explicabil prin rațiune. Se cuvine să distingem (ceea ce nu se face întotdeauna cu suficientă atenție) între gîndire **rațională** și gîndire **rezonabilă**. Raționalitatea este legătura logică, formal corectă a propozițiilor enunțate. O gîndire este rațională atunci cînd operează corect o deducție plecînd de la axiome inițiale. Gîndirea rezonabilă se situează mai degrabă la nivelul alegerii axiomelor, de exemplu al alegerii principiilor care vor călăuzi o viață. Sîntem aici la nivelul valorilor și mult dincolo de rațiunea care raționează. Inima, spunea Pascal, este aceea care alege axiomele. Gîndirea rezonabilă presupune deci altceva decît gîndirea rațională. Ea implică intuiția valorilor, selecția valorilor. Un om rezonabil nu este numai un om care leagă corect propoziții. Este un om care face dovadă de judecată, care, grație simțului său moral, experienței sale de viață, unor intuiții fericite, alege în mod judicios axiomele inițiale.

Hegel confundă raționalul și rezonabilul

Un anumit raționalism, poate chiar al marelui filozof Hegel, nu a evitat întotdeauna această confuzie a raționalului și rezonabilului pe care am arătat-o aici. Ce declară în fapt Hegel? „Tot ce este rațional este real, tot ce este real este rațional." Dacă această formulă semnifică doar că tot ce este real este rațional, adică inteligibil, explicabil cel puțin de drept prin intermediul rațiunii, ea este o definiție excelentă a raționalismului. La începutul secolului al XIX-lea, Hegel denunța raționalismul prea îngust al filozofilor din secolul al XVIII-lea, filozofi ai „luminilor". În numele rațiunii, aceștia din urmă luau în derîdere de exemplu religia, ironizau pe seama superstițiilor trecutului. Hegel obiectează că un adevărat raționalist trebuie să se străduiască să înțeleagă totul, chiar ceea ce pare opus rațiunii, cum este cazul religiei, și care nu este poate decît o manifestare simbolică a rațiunii. Adevăratul raționalist nu este acela care critică și ia în zeflemea, ci acela care se străduiește să înțeleagă. Numai că Hegel trece ilicit de la această idee curajoasă și fecundă că întreaga istorie trebuie să fie inteligibilă, comprehensibilă prin rațiune, la altă idee, periculoasă și falsă, după care totul este rezonabil, tot ce se întîmplă și tot ce s-a întîmplat este nu numai inteligibil dar și justificat. Istoria, spune el, este „în întregime manifestarea Rațiunii". Altfel spus, istoria este manifestarea acelui Dumnezeu imanent care este Rațiunea, sau Ideea, sau Spiritul. Istoria ar fi nu numai rațională ci și rezonabilă. Pentru că totul este rațional, totul ar fi justificat. Providența, Înțelepciunea care se desfășoară în cursul Lumii, „face ca nefericirea, suferința, scopurile particulare și voința inconștientă a popoarelor să servească realizării scopului său absolut și gloriei sale". S-a spus că a înțelege totul înseamnă a scuza totul. Ideea hegeliană de Rațiune este periculoasă, notează Herbert Marcuse, pentru că felul său de a înțelege evenimentele ajunge să le ierte pe toate arătînd că fiecare își are locul și funcția în cadrul totalității. S-ar putea astfel justifica „sclavia, Inchiziția, munca copiilor, camerele de gazare, pregătirile nucleare"[3].

Spinoza distinge raționalul și rezonabilul

Se cuvine să preferăm acestui raționalism mistic raționalismul de tip științific care era deja, în secolul al XVII-lea, filozofia lui Spinoza. Pentru Spinoza, filozofia raționalistă (născută direct din știință) afirmă că toate fenomenele naturii sînt raționale, inteligibile. Ea nu afirmă astfel că tot ce se întîmplă este rezonabil, adică conform principiilor și valorilor unei anumite înțelepciuni omenești, de altfel ea însăși relativă și greu de definit. Filozof raționalist prin excelență, Spinoza a subliniat în același timp **caracterul rațional al fenomenelor naturii** (pentru că ține de esența rațiunii să considere lucrurile nu ca fiind contingente, ci necesare, explicabile pe baza unui determinism inteligibil) și pe de altă parte **indiferența naturii față de înțelepciunea omenească, de valorile rațiunii noastre**. Ordinea raționalului (care privește întreaga natură) depășește pretutindeni ordinea

[3] H. Marcuse, *Rațiune și Revoluție*.

umană a rezonabilului. Spinoza declară că „natura, dincolo de legile rațiunii omenești al căror unic obiect este interesul adevărat și conservarea oamenilor, cuprinde o infinitate de alte legi relative la ordinea eternă a întregii naturi, în sînul căreia omul nu reprezintă decît un element minuscul. Singură necesitatea acestei ordini determină particularitățile de existență și de acțiune ale tuturor realităților naturale. Noi am dori ca lumea întreagă să se supună deprinderilor rațiunii noastre, dar trebuie să vedem mai departe. Ceea ce rațiunea proclamă drept rău nu este rău relativ la ordinea și legile întregii naturi, ci relativ doar la legile naturii noastre."[4] Ceea ce este nerezonabil (adică contrar înțelepciunii omenești, rău pentru om) poate fi rațional, adică explicabil din punct de vedere științific. A explica răul nu înseamnă deloc a-l justifica, ci a permite tehnicii — odată răul înțeles — să-l învingă.

2. Raționalul și iraționalul

Adevăratul contrariu al „raționalului" nu este deci „nerezonabilul", ci **iraționalul**. Ce trebuie înțeles prin acest cuvînt? Mai întîi termenul de irațional poate fi aplicat oricărei filozofii, oricărui mod de gîndire care disprețuiește rațiunea, oricărei afirmații care pretinde a se întemeia pe altceva decît pe rațiuni. Gîndirea preștiințifică poate fi astfel calificată drept irațională și, cu acest titlu, condamnată ca gîndire falsă.

Faptul existenței este irațional

Dar iraționalul trebuie să califice numai o metodă (proastă) de apropiere a realității? Lucrurile înseși nu sînt și ele uneori iraționale, adică **rebele la orice inteligibilitate?** La această întrebare, filozoful raționalist cel mai convins este obligat să răspundă că există cel puțin un irațional: anume **faptul însuși al existenței, faptul că există ceva mai degrabă decît nimic**. Existența este un dat, o „situație absolută", ireductibilă la concept, afirma Kant. Cum a spus-o marele logician contemporan Ludwig Wittgenstein (1889–1951): „Elementul mistic rezidă nu în *cum* este lumea, ci în *faptul* că ea există." Faptul existenței nu este deductibil prin rațiune, dar *cum*-ul existenței, adică înlănțuirea fenomenelor, este rațional, adică supus unor legi inteligibile. Dar de ce legile naturii sînt așa cum sînt și nu altfel? Legile naturii pot apărea ca decrete și chiar ca decrete revocabile în orice clipă. În definitiv, spunea Hume, nu sîntem siguri că soarele va răsări mîine, că apa pe care o pun pe foc nu se va preface îndată, contrar a ceea ce s-a întîmplat mereu pînă acum, într-o bucată de gheață! Numai obișnuința, spunea Hume, este cauza credinței noastre în cauzalitate.

Este ordinea lumii rațională?

Putem însă remarca faptul că Hume este obligat, în chiar această formulă, să se folosească de conceptul de cauzalitate în însăși argumentarea potrivit căreia el pretinde a-l suprima! Este un fapt că știința reușește, altfel zis, că se izbutește mereu în efortul de a descrie țesătura fenomenelor în limbaj matematic. Principiul *a priori* care con-

[4] Spinoza, *Tratat teologico-politic*, cap. XVI și *Tratat politic*, cap. II, §8.

duce întreg efortul științei și filozofiei raționaliste este că lumea e inteligibilă. Fără îndoială acest principiu poate fi considerat el însuși ca un postulat, ca un act de credință. **Ceea ce e de neînțeles**, exclama Einstein, **este faptul că lumea poate fi înțeleasă!** Este adevărat că acest act de credință se justifică prin demersurile pe care le inspiră. Într-adevăr, pînă în prezent știința a reușit. Înlănțuirea fenomenelor se lasă exprimată prin legi raționale. Știința refuză din principiu iraționalul. Se întîmplă desigur ca un fapt să pară neinteligibil în cadrul unei teorii pînă atunci acceptată. Dar, presupunînd că faptul a fost observat corect, spiritul raționalist al științei constă în a afirma că teoria este falsă, că trebuie să existe un alt mod rațional de a explica faptul rebel. Știința inventează atunci (am arătat pe larg acest lucru) o altă teorie rațională pentru a rezolva contradicția. Istoria științelor este istoria unei revoluții permanente. Dar dacă conceptele și teoriile sînt răsturnate, aceasta nu constituie un eșec al rațiunii, ci o victorie a rațiunii, al cărei dinamism nu este defel supus unui corp de teorii fixate o dată pentru totdeauna.

Hazardul și iraționalul

Cititorul trebuie să țină seama aici de analizele noastre consacrate hazardului și contingenței (capitolul 8, „Științele materiei"). **Știința nu neagă hazardul**. Dar hazardul (de exemplu numărul care „iese" la loto) **nu este iraționalul.** Hazardul face să eșueze orice posibilitate de previziune (alta decît previziunea statistică), nu pentru că faptul respectiv se sustrage oricărei legi științifice, oricărui determinism rațional, ci dimpotrivă pentru că, în acest caz, legile naturii care acționează sînt numeroase și încîlcite. Ceea ce face previziunea imposibilă este excesul în complicația determinismelor, nu absența determinismului! **Știința neagă contingența**, adică posibilitatea ca un fapt să survină fără cauză și fără motiv. Fără îndoială, poziția unui atom din microfizica contemporană poate fi nedeterminabilă, dar prin aceasta ea nu este nedeterminată. Întrucît fenomenele de ansamblu ale fizicii se supun unor legi raționale, este greu de susținut că mișcările particulelor elementare sînt iraționale. O sumă de contingențe nu va face un determinism. O sumă de iraționalități nu va construi o raționalitate globală.

3. Noile concepții despre raționalitatea experimentală: verificabilitatea și „falsificabilitatea" după Karl Popper

Am deosebit două tipuri de adevăr, două forme de raționalitate.

Pe de o parte, adevărul formal. Este numită adevărată, formal adevărată (și desigur rațională) o propoziție corectă dedusă din axiomele inițiale. Are puțină importanță în acest caz ce se întîmplă la nivelul experienței, al faptelor concrete. Raționalitatea sălășluiește atunci în lumea posibilelor, adevărul este riguros, dar relativ la definițiile și axiomele (ele însele nici adevărate nici false) adoptate la început.

Pe de altă parte, adevărul experimental. Și el este rațional; și el se definește ca noncontradicția unui sistem. Pentru a explica un fapt care pare enigmatic — de exemplu, în secolul al XVII-lea, experiența lui Torricelli: apa din pompele cu vid încetează de a urca la un anumit nivel — se inventează o ipoteză (în acest caz presiunea atmosferică) care reface din ansamblul fenomenelor cunoscute un sistem rațional. Din ipoteză se trag consecințe noi: de exemplu, mercurul, dată fiind greutatea lui specifică, ar trebui să urce în tubul vid la 76 cm pentru a echilibra coloana de aer; se verifică ipoteza, se înmulțesc verificările (pe vîrful unui munte, înălțimea mercurului este mai puțin ridicată etc.). Adevărul experimental prezintă nu **raționalitatea închisă** a unui sistem de axiome închis împreună cu consecințele lor logice, ci **raționalitatea deschisă** a unei teorii supuse verdictului unor experiențe care pot fi reînnoite.

Verificarea experimentală

Totuși, verificarea nu este niciodată definitivă. Dintr-o ipoteză trag o consecință. Verific această consecință. Aceasta nu dovedește în mod absolut că ipoteza este adevărată deoarece consecința verificată ar putea fi compatibilă cu alte ipoteze. În fapt, cîtă vreme datele experimentale sînt în acord cu ipoteza, o pot considera ca provizoriu verificată. În schimb, dacă experiențe bine conduse se dovedesc a fi în contradicție cu ipoteza, aceasta este definitiv infirmată, respinsă sau, cum spune Popper, „falsificată" (acest cuvînt avînd sensul contrar verificării). Natura nu răspunde niciodată printr-un *da* absolut și definitiv, dar atunci cînd răspunde *nu*, răspunsul este fără replică. Karl Popper scrie: dacă consecințele deduse dintr-o teorie „se dovedesc a fi verificate, teoria și-a trecut testul cu un succes provizoriu. Nu am găsit motive să o îndepărtăm. Dar dacă decizia a fost negativă sau, cu alte cuvinte, dacă consecințele teoriei au fost **falsificate**, această falsificare falsifică deopotrivă teoria din care a fost logic dedusă. Ar trebui remarcat aici că o decizie pozitivă nu poate susține teoria la nesfîrșit, întrucît anumite decizii negative o pot elimina oricînd ulterior. Cîtă vreme o teorie rezistă la teste sistematice și riguroase (...) putem spune că acea teorie și-a dovedit virtuțile."[5] Vedem așadar în ce condiții se poate spune că o teorie este **științifică**: o teorie este științifică dacă poate fi supusă probei experimentale. Și adevărul (întotdeauna relativ și provizoriu) unei teorii științifice rezidă nu atît în faptul că a fost verificată cît, ca să ne exprimăm cu mai multă precizie, în faptul că **a rezistat la toate procedeele experimentale**, la toate testele care i-ar fi putut dovedi falsitatea, ar fi putut s-o respingă, sau cum spune Popper s-o „falsifice". **Un adevăr este științific atunci cînd există mijloace experimentale de a-l pune la probă**. Caracterul științific al unei teorii rezidă deci mai curînd în „falsificabilitatea" decît în „verificabilitatea" sa.

[5] K.R. Popper, *Logica cercetării*, trad. rom., Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

Dar raționalul în sens strict nu epuizează ceea ce putem numi mai general inteligibilul. Pe lîngă demersul științelor naturii (care urmăresc să supună propoziții raționale unor probe experimentale), trebuie să ținem seama de alte demersuri ale spiritului desigur mai puțin riguroase, dar interesante, care caută să descifreze ceea ce am numi **sensul** sau **semnificația**. În timp ce categoria de raționalitate este proprie științelor exacte (matematicile sau științele naturii), categoria de **sens** este proprie **disciplinelor interpretative**, hermeneuticii în vocabularul lui Paul Ricœur.

4. Hermeneutica, sensul

Sens literal și sens ascuns

Să plecăm de la un exemplu împrumutat de la Freud, unul dintre maeștrii hermeneuticii din secolul XX.[6] Este vorba de interpretarea unui vis. O tînără fată visează că tocmai a murit al doilea copil al sorei sale. În visul său, tînăra fată se regăsește în fața sicriului întocmai cum, cu cîțiva ani înainte, se găsea în fața sicriului primului copil al nefericitei sale surori. Și, lucru curios, ea nu resimte în visul său nici o durere, ci un soi de bucurie!

Acest vis are un prim sens, sensul **literal**, acela chiar al istoriei pe care o povestește și care este foarte simplu: o tînără fată visează că asistă la funeraliile celui de-al doilea copil al sorei sale. Dar, alături de acest sens imediat, literal, oferit, sau, cum spune Freud, **patent**, există un sens **ascuns**, **latent**. Se știe că pentru Freud majoritatea viselor sînt expresia unei dorințe refulate în stare de veghe. Bineînțeles, tînăra nu dorește moartea celui de-al doilea copil al sorei sale. Dar Freud află că, cu cîțiva ani înainte, la funeraliile — acestea, reale — primului copil al sorei sale, tînăra fată întîlnise un bărbat foarte seducător, pe care nu-l revăzuse apoi niciodată și dorea foarte mult să-l revadă. Visul evocă deci situația tipică în care i s-a arătat acest bărbat! Acesta este, în interpretarea psihanalitică, sensul ascuns al visului: „Aș dori să-l revăd pe acel bărbat!" Sensul latent al visului este în același timp arătat și disimulat în sensul manifest.

Hermeneuticile

Ideea care trebuie reținută este aceea că interpretarea (sau hermeneutica) operează asupra sensului dublu: sensul literal și sensul ascuns. Această lectură a sensului ascuns plecînd de la sensul literal nu este proprie psihanalizei, este un demers foarte vechi și care a interesat mai întîi gîndirea religioasă. Exegeza textelor sfinte a fost timp îndelungat o hermeneutică. Cutare text ar avea de exemplu în același timp un sens material, **literal** și un sens **spiritual**. Așa de pildă *Cîntarea cîntărilor* din Biblie are mai întîi un sens literal foarte evident. Textul celebrează iubirea omenească, afecțiunea tînărului bărbat față de logodnica sa. Dar oamenii religioși au perceput aici multă vreme un sens spiritual. Iubirea spirituală despre care este vorba în *Cîntare* nu ar fi decît simbolul iubirii pe care trebuie să o aibă credinciosul față de Biserica sa. În toate aceste cazuri de hermeneutică — în her-

[6] Alte exemple pot fi găsite în capitolul 2, „Conștiința și inconștientul".

meneutica religioasă tradițională, ca și în psihanaliză — cum spune foarte bine Ricœur, „interpretarea este efortul gîndirii de a descifra sensul ascuns în sensul aparent, de a desfășura straturile de semnificație implicate în semnificația manifestă."[7] Tipurile de hermeneutică sînt evident foarte diverse. De exemplu, interpretarea istoriei în manieră hegeliană este o hermeneutică, într-un fel inversă — remarcă Ricœur — în raport cu hermeneutica psihanalitică. Într-adevăr, filozofia hegeliană găsește sensul unei perioade istorice în **viitor** care, singur, va arăta ce semnifica acea perioadă. Contemporanii, orbiți de eveniment, văd numai sensul literal al fiecăruia din faptele care se succed. Dar adevărata semnificație a evenimentelor nu se va arăta decît generațiilor următoare (absolutul, spune Hegel, nu este decît la sfîrșit ceea ce este el în realitate). Pentru Freud, dimpotrivă, dacă se poate spune, **trecutul** este cel care luminează viitorul. De exemplu, simptomele unei nevroze sau peripețiile unui vis nu dezvăluie adevăratul lor sens decît aceluia care cunoaște trecutul subiectului. Cheia problemelor adultului se află în conflictele din perioada copilăriei. În cele din urmă însă, în toate aceste cazuri, efortul de interpretare constă în a descoperi sensul ascuns plecînd de la sensul literal. Și filozofia marxistă se prezintă ca o hermeneutică. În Franța secolului al XIX-lea, de exemplu, legitimiștii și orléaniștii cred că luptă pentru două familii regale opuse, pentru două tradiții regale distincte, pentru două drapele (drapelul alb al legitimiștilor, drapelul albastru-alb-roșu al orléaniștilor). Este vorba aici de sensul literal al acestor conflicte politice. **Analiza marxistă descoperă un sens ascuns care este cel al luptei de clasă**: legitimiștii sînt proprietari funciari, orléaniștii industriași. Sensul ascuns al acestui conflict constă în interese economice rivale.

Adevărul hermeneuticilor respective

Se cuvine acum să ne întrebăm cu privire la ce poate fi adevărul unei interpretări, care nu este același lucru cu adevărul unei teorii fizice, exprimată într-un limbaj matematic și supusă verdictului experimentării.

Problema nu se reduce la distincția — pe care am examinat-o în legătură cu științele umane — între explicație și înțelegere. „Înțelegerea" (în sensul fenomenologic al cuvîntului) este sesizarea sensului trăit, în timp ce interpretarea merge dincolo de sensul trăit pentru că, tocmai, ea descoperă un sens ascuns. Atît în științele experimentale cît și în științele interpretative există deci o ruptură, o „tăietură epistemologică" între experiența nemijlocită pe de o parte și teoria explicativă pe de altă parte. Numai că, în primul caz, teoria este un ansamblu de propoziții formalizate (limbaj matematic); în al doilea caz, teoria este o semnificație propusă. Limbajul matematic de o parte, limbajul sensului de cealaltă parte sînt două forme de inteligibilitate foarte diferite. Dar mai ales criteriul de *falsificabilitate* (adică

[7] P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*.

posibilitate de respingere experimentală) nu există decît în științele de tip experimental. El lipsește în disciplinele interpretative. O interpretare poate fi ingenioasă, convingătoare prin propria sa lumină, dar rămîne întotdeauna arbitrară pentru că nu există dispozitiv experimental susceptibil, în acest caz, de a o respinge, de a o „falsifica". Cu puțină abilitate, un marxist poate da socoteală cu interpretarea sa de toate faptele istorice, un psihanalist poate interpreta toate faptele clinice. De aceea Jacques Monod ține să distingă radical, în prefața sa la ediția franceză a lucrării lui Karl Popper, inteligibilitatea hermeneutică de adevărul științific: „Marxismul și psihanaliza sînt exterioare științei tocmai prin aceea că, și pentru că, prin însăși structura teoriilor lor, sînt cu neputință de respins."

IDEILE ESENȚIALE

Adevărul nu este nici ceea ce pare evident (căci există evidențe false și adevăruri paradoxale), nici ceea ce este util, ceea ce mă împlinește (căci există erori care consolează și adevăruri redutabile). Adevărul este noncontradicția unui sistem de judecăți, coerența consecințelor cu premisele (într-un raționament logic), acordul judecăților experimentale cu ipoteza (în științele experimentale), adevăr cel puțin provizoriu: căci dacă experiența poate respinge ipoteza **(K. R. Popper)**, ea nu o poate confirma o dată pentru totdeauna. Judecăți noi, plecînd de la experiențe noi, pot infirma ipoteza.

Judecățile coerente pe care le formulăm asupra lumii definesc raționalitatea științifică. Totuși, iraționalul nu poate fi complet eliminat. Chiar dacă legile universului ar fi deplin exprimate în limbajul matematicilor, fapt este că existența însăși nu poate fi dedusă. „De ce toate astea?" se întreba Flaubert. Timpul însuși este irațional: ceea ce urmează nu este deductibil din ceea ce a fost înainte, ci conține destructurări și noutăți pe care rațiunea nu le poate reduce la identic. Imaginația creatoare a poetului, credința omului religios, experiența misticului sînt trăite ca experiențe ireductibile. Știința încearcă uneori să le explice drept iluzii dar nu poate fi respinsă o experiență trăită — ca dat existențial. Numai artistul are căderea să-și evoce experiența frumuseții, numai credinciosul poate vorbi despre participarea sa la sacru. Există fără îndoială și alte discursuri decît discursul științific, care urmăresc adevărul. *Hermeneutica* este acea artă a interpretării care urmărește să pună în lumină semnificații. Dar interpretările se află în „conflict" **(Ricœur)**. Semnificațiile ascunse pe care le dezvăluie Freud (dorințe sexuale refulate) diferă de acelea pe care le propune Marx (lupta de clasă mascată). În măsura în care nu pot fi respinse, aceste interpretări ingenioase nu se pretează la controlul științific.

LECTURI

DESCARTES, R., *Meditații metafizice*, trad. rom. Editura Crater, București, 1993 (a se citi mai ales *Prima meditație*).

KANT, I., *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, trad. rom., Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.

PUTMAN, H., *Rațiune, Adevăr și Istorie*, (trad. franceză, Éd. de Minuit).

HEIDEGGER, M., *Despre esența adevărului*, trad. rom. în vol. „Repere pe drumul gîndirii", Editura Politică, București, 1988.

NIETZSCHE, F., *Știința voioasă*, trad. rom., Humanitas, 1995.

Despre conceptul de adevăr științific

POPPER, K. R., *Logica cercetării*, trad. rom., Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

RUSSELL, B., *Probleme de filozofie*, (trad. franceză Payot).

Despre hermeneutică

BARTHES, R., *L'Empire des signes*, Skira Flammarion, coll. Champs.

DELEUZE, G., *Logique du sens*, U.G.E.

RICŒUR, P., *Le Conflit des interprétations*, Éd. du Seuil.

Histoire et Vérité, Éd. du Seuil.

TEXT COMENTAT

Critica evidenței carteziene

„Ceea ce, îmi amintesc, spune undeva Descartes — anume că, atunci cînd vorbim despre ceva și înțelegem ce anume spunem, avem o idee despre acel lucru —, nu este valabil. Se întîmplă adesea de fapt să combinăm idei incompatibile ca atunci cînd vorbim despre mișcarea cea mai rapidă, lucru imposibil, cum s-a stabilit, a cărui idee în consecință nu există, și despre care totuși ne este ușor să vorbim înțelegîndu-ne. Am explicat în altă parte că într-adevăr adesea nu gîndim decît în mod confuz lucrul despre care vorbim și nu sîntem conștienți de ideea care există în mintea noastră, afară doar dacă sesizăm lucrul prin intermediul inteligenței și îl analizăm îndeajuns." (Leibniz, *Observații asupra lui Descartes*, în legătură cu *Principes de philosophie*, I, 18.)

COMENTARIU

a) Prezentarea textului

Pentru Descartes, semnul adevărului este evidența intelectuală. Ideea clară și distinctă este o idee adevărată. Totuși, definirea adevărului prin evidență deplasează problema fără să o rezolve. Căci ar mai trebui știut după ce semne vom recunoaște că o idee este clară și distinctă. Criteriul pur psihologic al evidenței este deci insuficient. Ar fi nevoie de un criteriu logic al adevărului. Să notăm că Descartes este conștient de această problemă. În *Răspunsurile* sale la *a cincea grupă de obiecții* el va recunoaște tocmai faptul că „eroarea nu constă decît în aceea că nu pare ca atare". Și în *Discurs despre metodă*, spusese: „Consideram că pot adopta ca regulă generală ideea că lucrurile pe care le concepem foarte clar și distinct sînt toate adevărate, numai că există o oarecare dificultate în a observa care sînt lucrurile pe care le concepem în mod distinct." Leibniz critică în acest text definirea adevărului prin evidență — definiție pe care el o consideră vagă și subiectivă — și propune propriul său criteriu.

b) Explicația în detaliu a textului

„Ceea ce spune undeva Descartes (...) nu este valabil."

Locul pe care îl are în vedere Leibniz este un text din *Răspunsurile secunde* de care putem apropia un pasaj dintr-o scrisoare către Mersenne din iulie 1641: „Nu am putea exprima prin cuvintele noastre, atunci cînd înțelegem ceea ce spunem, nimic care prin însuși acest fapt să nu fie sigur că am avut în noi ideea lucrului semnificat prin cuvintele noastre." A vorbi înțelegînd ceea ce se spune constituie deci pentru Descartes semnul că avem o idee autentică. Pentru Descartes ca și pentru cartezienii *Logicii de la Port-Royal*, limbajul este reflectarea gîndirii. Limba în care ne exprimăm prezintă puțină importanță: se poate gîndi clar în bretona tîrzie. Instrumentul lingvistic ca atare, formalismul au puțină importanță. Contează numai intuiția vie. Descartes disprețuiește regulile judecății adevărate definite de logica scolastică; dacă va căuta modelul gîndirii adevărate în matematici, o face pentru că, după el, deducția matematică nu este decît o intuiție continuată, raționamentul matematicianului izvorăște din intuiția unor „naturi simple", a unor principii evidente prin ele însele. Leibniz este mult mai exigent în ce privește definiția adevărului. A

avea impresia că înțelegi nu este de ajuns pentru a fi sigur că ești în posesia unei idei autentice.

Ideea după Descartes. În concepția lui Descartes ideea clară se opune ideii obscure, ideea distinctă se opune ideii confuze. Trebuie să începem prin a preciza aceste diferențe, căci găsim același vocabular la Leibniz (este vorba mai departe de gîndirea „confuză"), dar sensul nu mai este cel al lui Descartes. Ideea **clară** carteziană este ideea sesizată într-o intuiție **actuală**, este prezența ideii în spiritul atent (I, 22). Obscură este în schimb ideea care a pierdut această actualitate, un gînd pe care îmi amintesc vag a-l fi avut altădată. O idee este **distinctă**, după Descartes, atunci cînd este bine deosebită de altele, cînd nu îi atribui nimic din ceea ce nu-i aparține (*Principes*, I, 45). Este întru totul remarcabil faptul că Leibniz, mult mai exigent decît Descartes în materie de criteriu, numește **clară** ideea care pentru Descartes este deja o idee distinctă. Într-adevăr, o idee este numită clară, după Leibniz, atunci cînd îmi permite să disting obiectul său printre celelalte. Dar această idee clară în sens leibnizian, adică deosebită de altele, rămîne o idee confuză dacă sînt incapabil să analizez elementele sale intrinseci. De exemplu, spune Leibniz, avem o idee clară (Descartes ar fi zis distinctă) a diverselor culori pentru că le putem deosebi și recunoaște fără eroare; această idee rămîne totuși confuză, întrucît nu putem defini o culoare, nu o putem analiza în elementele sale, astfel încît să putem explica ce este ea unui orb.

La fel putem cunoaște în mod clar că un poem, un tablou, o bucată muzicală sînt frumoase fără ca această judecată estetică să fie astfel distinctă. Emoția estetică rămîne confuză pentru că sînt incapabil să o analizez.

„...Se întîmplă adesea să combinăm idei incompatibile."

Într-o scrisoare din 1678 către Elisabeta, Leibniz dezvoltă exemplul la care face aici aluzie: mișcarea cea mai rapidă. „Mișcarea cea mai rapidă" este imposibilă. Să presupunem un punct mobil pe un cerc, avînd mișcarea cea mai rapidă pe care o dorim. Se poate oricînd concepe o mișcare și mai rapidă. Este de ajuns să imaginăm un al doilea mobil, situat pe un alt cerc, concentric cu primul dar de o rază mai mare. Acest mobil ar parcurge în același timp un spațiu mai mare decît primul; el se va mișca deci mai repede. Se vede deci că conceptul celei mai rapide mișcări este conceptul unui lucru imposibil. Înțelegem bine ideea de mișcare, ideea de viteză, ideea de cel mai mare. Dar prin aceasta nu înțelegem dacă aceste idei pot fi alăturate, dacă sînt compatibile. La fel, Descartes raționează pripit atunci cînd se străduiește să demonstreze că Ființa cea mai perfectă există în mod necesar. Într-adevăr, trebuie să demonstrăm mai înainte (ceea ce Descartes neglijează) că ideea de ființă și ideea a ceea ce este cel mai perfect sînt două idei compatibile. Însuși faimosul *cogito* nu ne oferă trăsătura de evidență absolută pe care i-o atribuie autorul său. Acel „eu exist" cartezian nu este decît o propoziție de fapt, o dată a experienței nemijlocite. Numai Dumnezeu ar putea sesiza aici o necesitate logică, ar putea vedea cum cei doi termeni **eu** și **existența** sînt legați în mod necesar, adică de ce eu exist.

„(...) Adesea nu gîndim decît în mod confuz (...) afară doar dacă sesizăm lucrul prin intermediul inteligenței și îl analizăm îndeajuns."

În 1676 Leibniz îi scria lui Simon Foucher: „Obișnuiesc să-i aplaud pe toți cei care examinează pînă la capăt cel mai neînsemnat adevăr." În fapt o idee nu este distinctă decît atunci cînd este analizată în elementele sale: „A înțelege perfect un lucru, înseamnă a înțelege toate elementele suficiente pentru a-l consti-

tui." De exemplu, cei ce probează metalele au o idee distinctă despre un corp atunci cînd îl reduc la o colecție de proprietăți fizice și chimice. A avea o idee distinctă despre aur înseamnă a-i cunoaște culoarea, densitatea, reacția la apa tare etc. Cunoștința distinctă merge dincolo de intuiție, ea se formulează în discurs. Confuzia în sensul lui Leibniz provine dintr-o insuficiență a analizei. Acestea fiind zise, trebuie adăugat că gîndurile noastre sînt „adesea confuze" și chiar că ele sînt aproape mereu astfel, deși în grade diferite. Nu există o prăpastie între ceea ce este distinct și ceea ce este confuz (cum era cazul la Descartes care separa în mod radical adevărul și falsul și respingea probabilul aristotelician). Natura, după Leibniz, „nu face salturi" și ideile noastre sînt mai mult sau mai puțin confuze. Această „confuzie" este inevitabilă pentru că noi sîntem ființe finite care reprezentăm infinitul. Orice percepție este unitatea unei multiplicități, a unei infinități refractate prin centrul de perspectivă care este corpul nostru. Pentru că infinitul este implicat în orice percepție, el nu poate fi implicat decît în mod inconștient. Cînd aud zgomotul mării, percepția mea este confuză, întrucît nu aud în mod distinct zgomotul fiecăreia dintre picăturile de apă a căror sumă formează zgomotul mării. Numai o ființă infinită are doar gînduri distincte: „Dacă creatura inteligentă ar avea doar gînduri distincte, ar fi un Dumnezeu."

Gîndurile mele **distincte** sînt și ele susceptibile de diverse grade. Pot să disting părți într-un obiect fără ca analiza mea să fie încheiată. Numai cînd analiza este dusă pînă la capăt, cînd raportul dintre întreg și părți îmi este perfect cunoscut am o idee **adecvată**. Nu pot cunoaște niciodată în mod adecvat o ființă individuală pentru că orice individ conține infinitul. Dar pot cunoaște anumite noțiuni abstracte. Cunoașterea numerelor, de exemplu, este un bun exemplu de cunoștință adecvată, adică perfect analizată. Avem o idee adecvată despre un număr atunci cînd știm să descompunem acel număr în factorii săi primi, cînd știm prin ce operații se formează plecînd de la noțiunea primitivă de unitate.

Vedem așadar acum care sînt gradele cunoașterii după Leibniz. O idee este **clară** dacă o disting de altele (nu-i pot da decît o definiție nominală care îmi permite să o discern fără a-i deduce proprietățile, fără a demonstra că este logic posibilă). O idee este **distinctă** din momentul în care poate fi operată o analiză. O idee este **adecvată** atunci cînd o analiză exhaustivă ne permite să-i dăm o **definiție reală** care îi demonstrează posibilitatea. A demonstra o propoziție înseamnă a face o analiză, a arăta că atributul este conținut în subiect (ceea ce presupune că subiectul este descompus în elementele sale). Nu există însă la punctul de plecare noțiuni primitive evidente, și aceste elemente prime nu sînt ele însele sesizate prin intuiție? În acest caz ar însemna să se revină pe o cale ocolită la concepția lui Descartes care identifică adevărul cu evidența. Dar trebuie să facem aici două remarci.

Pe de o parte, Leibniz situează noțiunile primitive într-un orizont mai depărtat decît la Descartes. Întinderea, de exemplu, nu este pentru Leibniz o „natură simplă", o noțiune primitivă. Întinderea presupune două noțiuni mai fundamentale, repetarea și multiplicitatea. Întinderea este o repetare continuă (ceea ce o deosebește de numărul discontinuu) și nesuccesivă (ceea ce o deosebește de durată).

Pe de altă parte, la Leibniz, intuiția nu se referă în mod esențial, ca la Descartes, la natura fiecărui element, ci înainte de orice la relații, la raportul necesar care unește elementele între ele.

c) Concluzie

Acest scurt fragment ne permite să opunem metoda carteziană și metoda

leibniziană. Definiția carteziană a adevărului prin evidență conduce la o metodă a ascezei, a purificării spirituale. Cum să distingem evidența de contrafacerile ei? Aplicînd riguros metoda îndoielii. Evidența carteziană este ceea ce va fi putut rezista asalturilor îndoielii. Îndoiala este cel mai puternic mijloc de distrugere a prejudecăților, a falselor evidențe. Cucerirea adevărului este astfel fructul unei lupte permanente cu sine însuși.

Leibniz opune acestei experiențe spirituale propria sa metodă logică, rațională. Adevărul este ceea ce poate fi dedus printr-un calcul bine reglat. O noțiune este adecvată atunci cînd calculul îmi permite să o descompun în elementele sale. De unde necesitatea de a elabora un limbaj științific riguros, de a defini un ansamblu de semne împreună cu regulile de întrebuințare a lor. Simbolizări riguroase, analize exhaustive, examinare a „compatibilităților", acestea sînt instrumentele unei demonstrații riguroase. Voluntarismului ascetic al lui Descartes, Leibniz îi opune panlogismul său.

SUBIECTE DE REFLECȚIE ȘI DEZBATERE

- Este suficient să ai dreptate pentru a convinge?
- Trebuie să nu considerăm ca adevărat decît ceea ce poate fi gîndit?
- La ce tip de adevăr ne conduce reflecția filozofică?
- Nevoia de convingere este o dovadă de slăbiciune?
- Adevărul are o istorie?
- Trebuie lăsat un loc iraționalului în îndrumarea vieții?
- Există o logică a nebunului?
- Inutilul poate avea o valoare?
- Are rațiunea întotdeauna dreptate?
- Îndoiala filozofică poate submina valoarea rațiunii înseși?
- Viața are un sens?
- Desprindeți importanța filozofică a textului care urmează pe baza analizei sale sistematice:

„Avem multe mijloace de a examina o balanță înainte de a ne folosi de ea, dar n-am avea nici unul pentru a învăța ce este adevărul dacă nu l-am cunoaște de la natură. Căci ce motiv am avea să consimțim la ceea ce ni s-ar spune că este, dacă nu știm că era adevărat, adică dacă nu cunoaștem adevărul. Astfel putem explica *quid nominis** acelor care nu înțeleg limba, și să le spunem că acest cuvînt *adevăr* denotează, în propria lui semnificație, conformitatea gîndirii cu obiectul, dar că, atunci cînd este atribuit lucrurilor care sînt în afara gîndirii, el semnifică doar că aceste lucruri pot servi drept obiecte unor gînduri veritabile (...); dar nu se poate da nici o definiție prin intermediul logicii care să ne ajute să-i cunoaștem natura. Și cred la fel despre mai multe alte lucruri, care sînt foarte simple și se cunosc în mod natural, cum sînt figura, mărimea, mișcarea, locul, timpul etc., astfel că, atunci cînd vrem să definim aceste lucruri, le întunecăm și ne încurcăm." **(Descartes)**

* „ceea ce este acest nume" *(lat.)*

CAPITOLUL 12

Dreptatea

1. Dreptatea şi egalitatea persoanelor

Dreptate şi raţiune

Dacă termenul de dreptate desemnează un ideal universal şi în acelaşi timp o virtute personală — se vorbeşte despre dreptate ca şi despre oameni drepţi — cuvîntul implică întotdeauna o idee de **rigoare raţională**. Un om drept este un înţelept, aproape un sfînt, dar cu o idee de precizie cvasi-matematică. Omul drept îşi îndeplineşte toate îndatoririle fără compromis şi fără slăbiciune. Cu aplicare la ştiinţe, la logică, idealul raţiunii este obiectivitatea, **justeţea**. Aceeaşi exigenţă se cheamă **justiţie** sau **dreptate** cînd priveşte actele umane. Rectitudinea, atributul „drept" definesc o linie geometrică dar şi conduita omului cinstit. Gîndiţi-vă la termenii „echitate", „egalitate", la simbolul balanţei.

Această idee de exactitate matematică este prezentă întotdeauna cînd e vorba de dreptate. Dreptatea este respectarea riguroasă a drepturilor fiecăruia (*justiţia* vine de la *jus*, „drept"), este faptul de a acorda fiecăruia dreptul său *(jus suum cuique tribuere)*.

Astfel, dreptatea rezonabilă cere înainte de toate ca fiecare individ să nu conteze decît ca unul. Atunci cînd Kant ne cere ca în morală să ne încredem doar în maxime susceptibile de a fi ridicate la rangul de reguli universale, cînd el ne invită ca înainte de a acţiona să ne punem întrebarea „Dar dacă toată lumea ar face aşa?", vedem la lucru cerinţa de dreptate. Dreptatea se opune înainte de toate imperialismului tendinţelor egoiste. Fiecare fiinţă vie tinde, cum spunea Schopenhauer, să se considere a fi voinţa de a trăi în totalitatea ei, adică **să se afirme pe seama altora**; dreptatea vine să tulbure această spontaneitate biologică: fiecăruia partea sa, spune ea. Trebuie să ţinem seamă de ceilalţi şi să împărţim cu ei după o proporţie dreaptă. Madinier scrie în acest sens. „Dreptatea este înfrînarea pornirilor biologice de către raţiune."[1]

Cele trei forme de dreptate

De la Aristotel încoace este clasică distincţia între trei forme de dreptate: dreptatea comutativă, dreptatea distributivă şi dreptatea represivă. În fiecare din ele regăsim exigenţa egalităţii, a proporţionalităţii raţionale.

---

[1] În *Consecience et amour*.

a) Dreptatea comutativă este cea care trebuie să prezideze la schimburi; regula este egalitatea matematică. Un schimb este drept cînd cei doi termeni schimbaţi au aceeaşi valoare, adică atunci cînd fiecare din ei poate fi schimbat pe un acelaşi terţ; două cantităţi egale cu o a treia cantitate sînt egale între ele. În spatele echivalenţei — cerute de dreptate — a obiectelor schimbate recunoaştem afirmarea **egalităţii între persoanele participanţilor** la schimb. Motivul pentru care nici unul din ei nu trebuie lezat este că fiecare din ei are aceleaşi drepturi.

b) Dreptatea distributivă. Aici cerinţa egalităţii se prezintă sub o formă diferită. Într-adevăr, poate părea nedrept să se distribuie retribuţii egale unor oameni inegali. Dreptatea distributivă stabileşte egalitatea între raporturile a patru termeni (două lucruri şi două persoane). Candidatul bun va primi nota bună, candidatul slab nota slabă.

c) Dreptatea represivă. Chiar şi în formele ei cele mai primitive şi mai grosiere, represiunea judiciară face loc preocupării pentru proporţia matematică. Legea talionului. „Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte" este o veritabilă ecuaţie. Cerinţa egalităţii o regăsim şi în formele mai evoluate ale justiţiei represive. Desigur, nu mai este vorba de a-l face pe cel vinovat să suporte exact acelaşi rău pe care el însuşi l-a comis; totuşi, gravitatea pedepselor rămîne proporţională fie în primul rînd cu gravitatea prejudiciului însuşi, fie deopotrivă cu gravitatea prejudiciului şi cu vinovăţia autorului infracţiunii (ale cărui intenţii sînt luate în considerare).

Constatăm totuşi prin aceste remarci — ca de altfel şi prin deosebirea tradiţională dintre egalitatea brută a dreptăţii comutative şi egalitatea proporţională a dreptăţii distributive — că, în execuţia sa concretă, principiul egalităţii persoanelor este susceptibil de aplicaţii diverse.

Egalitatea persoanelor

Trebuie, de aceea, să încercăm să aprofundăm această noţiune de **egalitate a persoanelor**, recunoscută ca fundamentală dar adesea greşit înţeleasă.

Ideea este de sorginte creştină (toate sufletele au aceeaşi demnitate pentru că toate, create de acelaşi Dumnezeu, au fost răscumpărate prin sîngele lui Isus Cristos). Ea este reluată, sub o formă laicizată, de către Revoluţia franceză. Declaraţia drepturilor omului proclamă că „toţi oamenii se nasc **egali în drepturi**". Să reţinem această formulă, destul de clară pentru a risipi numeroase echivocuri. **Nu-l vorba de a afirma că oamenii sînt în fapt egali**, identici unul cu altul din toate punctele de vedere, ci că în pofida diversităţii lor şi a inegalităţilor lor de fapt, au dreptul, întrucît participă toţi la **demnitatea umană**, la respectul pe care-l poate cere pentru sine orice persoană înzestrată cu raţiune.

Inegalităţi naturale şi inegalităţi artificiale

Inegalitatea de fapt dintre oameni este, pe de o parte, o **inegalitate naturală**, o inegalitate între **talente** şi **aptitudini**; oamenii au o sănătate mai bună sau mai slabă, o inteligenţă mai mult sau mai puţin vie, un echilibru psihic mai puternic sau mai precar, o moralitate mai

mult sau mai puţin sigură; oare alături de indivizii drepţi şi de sfinţi nu există şi indivizi „constituţional perverşi"?

Există, pe de altă parte, **inegalităţi artificiale** datorate condiţiilor sociale şi banului: unii au mari resurse materiale şi dispun de timp liber; alţii abia dacă au strictul necesar; la patru oameni care mor în lume, unul moare de foame. Instituţia moştenirii introduce de la bun început inegalităţi, consolidate uneori de sistemul de caste unde individul nu poate să iasă din casta în care s-a născut. Astfel, unii sînt din capul locului osîndiţi la mizerie, în timp ce altora, pentru a fi fericiţi, le-a fost de-ajuns „să-şi dea osteneala de a se naşte". Oamenii nu sînt egali nici în faţa morţii. Speranţa de viaţă la naştere, care pentru un european depăşeşte 75 de ani, este, pentru un copil născut în Africa, de mai puţin de 50 de ani.

Democraţia şi principiul egalităţii şanselor

Odată recunoscute aceste inegalităţi, se pune problema de a şti în ce sens se poate susţine exigenţa egalităţii.

Statul democratic înţelege în primul rînd să asigure egalitatea civilă: este vorba de a impune tuturor cetăţenilor, indiferent cine sînt, un acelaşi sistem de drepturi şi de obligaţii. În Franţa, astăzi, fiecare bărbat are datoria de a-şi satisface serviciul militar[2] (neputînd nimeni să-şi plătească un înlocuitor, aşa cum se putea face în secolul al XIX-lea). Bogat sau sărac, autorul unui delict trebuie, în principiu, tradus în faţa justiţiei. Fiecare francez este alegător, fiecare copil are dreptul la instrucţie primară şi secundară. Toţi candidaţii la un examen sînt puşi în aceleaşi condiţii, egalitatea subliniată adesea prin anonimatul lucrărilor (un fiu de ministru poate să cadă la bacalaureat, la fel ca un fiu de măturător de stradă).

Această exigenţă de egalitate n-are drept scop să uniformizeze oamenii, să niveleze talentele şi deosebirile naturale. Dimpotrivă, prin „egalizarea şanselor la pornire" se urmăreşte să se permită fiecărui om **să-şi dezvolte darurile sale naturale**. Pare drept şi profitabil pentru întreaga comunitate ca oamenii cei mai capabili să exercite cele mai înalte funcţii; fapt e că evoluţia tehnicilor şi a problemelor sociale şi naţionale cere imperios acest lucru. Chamfort povesteşte că, sub domnia lui Ludovic al XIV-lea, în ciuda ordonanţelor marchizului de Ségur, examinatorii propuneau oameni din „prostime" pentru funcţia de ofiţer de artilerie, pentru că li se părea mai esenţial ca pentru ocuparea acestui post cel în cauză să aibă cunoştinţe temeinice de matematică decît să provină din nobilime.

---

[2] Să observăm, însă, că nici chiar aici principiul egalităţii nu exclude anumite privilegii. Un om poate fi scutit de serviciul militar din motive de sănătate. Un tată de familie cu mulţi copii nu va fi chemat, în caz de mobilizare parţială, decît cu un contingent de vîrstă net anterior contingentului său. Privilegiile Vechiului regim erau de alt ordin. Dar cei ce le-au creat credeau că şi ele au o justificare raţională. Egalitatea dintre oameni nu poate fi o egalitate aritmetică simplă.

Dar dacă dreptatea distributivă reclamă ca oameni inegali de la natură să fie trataţi inegal — de exemplu, directorul uzinei să aibă salariul mult mai mare decît un muncitor necalificat — dispariţia anumitor nedreptăţi sociale, a anumitor inegalităţi artificiale nu va avea oare ca efect de a reliefa şi mai mult cruzimea inegalităţilor naturale? Într-o lume în care banul, favoarea, hazardul îşi distribuie din belşug privilegiile, fiecare se poate consola de mediocritatea condiţiei sale acuzînd nedreptatea oamenilor. Pe cînd într-o lume unde ar domni „dreptatea", unde fiecare s-ar afla „la locul său" în conformitate cu aptitudinile sale reale, cei mai defavorizaţi nu ar fi oare cuprinşi de deznădejde?

Legat de aceasta se pot face următoarele observaţii:

Inegalităţile zise „naturale" sînt în parte de origine socială

Mai întîi, poate că inegalităţile naturale dintre oameni sînt, în realitate, mai puţin importante decît ne par astăzi. Spre deosebire de Alexis Carrel, chirurg şi fiziolog francez (1878–1944) care, împărtăşind iluziile claselor privilegiate, explica inegalităţile sociale pornind de la inegalităţile naturale (el a îndrăznit chiar să scrie: „Cei ce sînt astăzi proletari datorează situaţia lor inferioară tarelor ereditare ale corpului şi spiritului lor"), poate că trebuie să ne întrebăm dacă **pretinsele inegalităţi naturale** nu sînt foarte adesea mai degrabă consecinţa unor **nedrepte inegalităţi sociale**. Condiţiile de trai vitrege, lipsa de bani, abrutizarea produsă de prea lungile zile de muncă, locuinţele insalubre înăbuşă definitiv personalităţile, împiedică dezvoltarea aptitudinilor. Sănătatea fizică se şubrezeşte, iar inteligenţa, lipsită de orizont, de posibilităţile de a se cultiva, se ofileşte. Tot aşa, nesiguranţa şi mizeria pot să descurajeze simţul moral. Tristele refugieri în alcoolism şi droguri se explică mai puţin prin „instinctele rele" decît prin disperare. Darurile naturale lipsite de un mediu care să le permită să se fortifice, să se exerseze, nu mai înseamnă nimic. Saint-Exupéry, uitîndu-se la copiii nefericiţi îngrămădiţi într-un lagăr, se revolta la ideea că printre ei se găsea, poate, un „Mozart asasinat". Dacă toţi oamenii ar trăi în condiţii sociale favorabile, între ei ar exista cu siguranţă mai puţine inegalităţi de felul celor cărora le spunem cu prea multă uşurinţă „naturale".

Dreptatea reclamă o anumită corijare a inegalităţilor naturale

Fără îndoială că anumite inegalităţi subzistă. Dar trebuie oare ca ele să antreneze în mod inevitabil deosebiri considerabile în situaţia materială? Se poate admite posibilitatea unei societăţi în care „evantaiul" veniturilor să fie mai puţin larg decît astăzi. Chiar dacă măturătorul va trebui întotdeauna să fie mai puţin bine remunerat decît ministrul, se va concede că o Republică ce se vrea „democratică şi socială"[3] ar trebui să-i acorde totuşi posibilitatea de a duce o viaţă decentă, de a locui, a se hrăni şi a fi îmbrăcat cum se cuvine. Principiul dreptăţii distributive: „Fiecăruia după munca sa" trebuie îmbinat cu un principiu mai uman: **„Fiecăruia după nevoile lui".**

[3] Constituţia celei de-a V-a Republici franceze.

În fapt, **egalitatea persoanelor** este o noțiune absolut fundamentală, simțită cu o intensitate extraordinară de fiecare dată cînd în urma unor mari încercări oamenii uită inegalitățile artificiale introduse de o civilizație complexă. Dacă e adevărat că inegalitatea socială ne face să pierdem prea ușor din vedere egalitatea naturală[4], aceasta este regăsită de îndată ce oamenii se află uniți în sărăcie și lipsuri. Cei care au trăit experiența războiului și, mai mult încă, cei ce au fost prizonieri, deportați, o știu. În astfel de situații averile, titlurile, talentele nu mai contează. Nu mai rămîn decît oamenii și fiecare viață are aceeași fragilitate și același preț.

2. Dreptatea și caritatea

Am văzut adineauri că dreptatea distributivă trebuie cîteodată să-și atenueze regula proporționalității pentru a se putea supune unei cerințe umane mai imperioase. Într-adevăr, dacă dreptatea este „o străduință de a logiciza idealul, pentru a-l reduce la un aspect cantitativ"[5], se cuvine să observăm că nu se pot „cuantifica" decît lucrurile. Cum etica se adresează persoanei, stricta dreptate matematică trebuie să se înmlădieze. Deja Aristotel simțise, dincolo de dreptate, necesitatea *philiei* (sentimentul de bunăvoință ce animă persoanele unele față de altele). Dreptatea se pierde în *philia*, care o învăluie și o depășește. Caritatea, iubirea persoanelor unele pentru altele este o *philia* creștinească.

1. Opoziția tradițională dintre dreptate și caritate

Caritatea și comunitatea persoanelor

În timp ce dreptatea se referă la aspecte obiectivabile ale existenței, regularizînd schimburile, funcțiile, instaurînd un sistem de drepturi și de îndatoriri reciproce, definind astfel condițiile unei **solidarități**, caritatea vizează mai degrabă instaurarea unei **comunități** de persoane (Madinier definește comunitatea drept „unitatea unei societăți formate din persoane iubite și iubitoare, unde fiecare își trage ființa și bucuria sa din dăruirea de sine către toți ceilalți"); de unde opoziția dintre universalitatea abstractă a dreptății și caracterul concret și personal al carității. Dreptatea instaurează o lege generală. Caritatea inspiră cutare act de devotament față de cutare persoană. Dreptatea spune: „Nu mai mult lui Petru decît lui Paul", dar nu se interesează de ceea ce se dă în mod real, concret fiecăruia dintre ei, în timp ce caritatea privește persoanele singulare. Cum spune tot Madi-

[4] „E un fapt adeverit că Madame, fiica Regelui, în timp ce se juca cu una din doicile ei, și-a privit mîna și după ce a numărat degetele a exclamat: «Cum, dumneata ai cinci degete, ca și mine?» După care a mai numărat o dată, ca să se asigure că n-a greșit" (Chamfort, *Maximes et anecdotes*).

[5] Madinier, *op.cit.*

nier. „Caritatea se străduieşte să înlocuiască ordinea lui El prin ordinea lui Tu şi Eu, astfel încît să creze un adevărat Noi."[6]

Dreptatea negativă, caritatea pozitivă?

Dreptatea este prezentată adesea ca ceva pur negativ (nu vătăma pe altul) sau cel mult reparatoriu (plătindu-ne datoriile, restabilim un echilibru anterior). Dreptatea păstrează o ordine socială dată. Este un principiu de conservare şi de echilibru. Caritatea, dimpotrivă, ar fi singura pozitivă, ea şi-ar propune să ia pe altul drept scop, să-i facă realmente bine. Principiului dreptăţii: „Ce ţie nu-ţi place altuia nu-i face", caritatea îi preferă principiul pozitiv **„Fă altuia ceea ce ai vrea ca el să-ţi facă ţie"**.

Calculul dreptăţii şi darul caritătii

Numai caritatea exprimă dezinteresarea şi generozitatea absolută. Într-adevăr, dreptatea ne cere să nu pretindem mai mult decît ni se cuvine, dar ne permite să revendicăm partea ce ni se cuvine. Prin aceasta ea este în parte prizoniera tendinţelor, a nevoilor. Apelul la dreptate nu e întotdeauna lipsit de invidie, de gelozie, de agresivitate. Şi în cel mai bun caz, chiar dacă dreptatea revendicatoare nu-i totuna cu „resentimentul" invidios, ea va fi cel mult, după formula lui Madinier, „mediatoare între egoismul biologic şi caritate". Deoarece caritatea nu face calcule. Ea instaurează dăruirea, nu împărţeala. „În timp ce dreptatea constă în a da altuia ce este al său, caritatea constă în a da ceea ce e al tău." Vladimir Jankélévitch scrie cu privire la aceasta: „A fi drept, dacă înseamnă a nu fi decît drept, este ca o haină care te îmbracă corect şi, drept urmare, te face strîmt şi meschin. Dreptatea economă te îmbracă exact după măsură, fără să te strîngă şi fără să prisosească pe undeva, fără nici o marjă de siguranţă."[7] În acest sens idealul de dreptate n-ar fi decît un minim moral, pe care caritatea îl depăşeşte mult.

Este caritatea facultativă?

Dar în aceste condiţii caritatea — care depăşeşte dreptatea şi raţiunea — n-ar putea fi pretinsă. În timp ce dreptatea se întemeiază întotdeauna pe un drept, darul caritabil trece cu mult dincolo de dreptul ce poate fi pretins. Stăpînul viei, în celebra parabolă evanghelică a lucrătorilor din ceasul al unsprezecelea (*Matei*, 20) se hotărăşte să dea celor ce n-au muncit decît o oră aceeaşi plată ca acelora ce se află pe cîmp din zori. E clar că această milostenie făcută lucrătorilor din ceasul al unsprezecelea nu este ceva ce li se cuvine. De unde unii trag concluzia că în timp ce dreptatea este strict necesară, caritatea ar avea o anume aparenţă de gratuitate. Iar îndatoririle de caritate n-ar putea fi decît largi, imprecise (nimic nu determină, de exemplu, numărul orelor ce ar trebui petrecute la căpătîiul unui bolnav însingurat).

Această opoziţie dintre dreptate şi caritate se poate traduce în termeni bergsonieni. Jankélévitch, de pildă, scrie: „Dreptatea este faţă de caritate ca negativul faţă de pozitiv sau ca închisul faţă de deschis,

---

[6] *Ibidem*, p. 128.

[7] V. Jankélévitch, *Traité des vertus*.

ca bunul simţ conservator faţă de invenţia creatoare."[8] Tema dreptăţii se regăseşte în morala socială a lui Bergson, cod utilitar vizînd conservarea societăţilor închise, în timp ce caritatea o recunoaştem în chemarea eroului şi a sfîntului. Din această perspectivă, dreptatea încarnată în instituţii şi reguli precise rezultă din marile inovaţii trecute ale elanului caritabil. Dreptatea este caritatea pietrificată. Caritatea este invenţia etică surprinsă pe viu în elanul său[9].

2. Critici raţionaliste şi socialiste

Această distincţie dintre dreptate şi caritate, care pare solidă şi la prima vedere cu totul inocentă, stîrneşte totuşi neîncrederea iar uneori şi indignarea raţionaliştilor.

Dreptatea transcende legea

În primul rînd, ideea unei dreptăţi pur conservatoare şi „închise", limitate la respectul ordinii statornicite poate să apară ca o concepţie total falsă. Aici se face confuzie între ceea ce e **drept** şi ceea ce e **legal**. Or, ceea ce e conform legilor poate să fie nedrept din punct de vedere moral. Idealul dreptăţii morale nu este nici închis, nici negativ, nici conservator. Este un **ideal transcendent al raţiunii** în numele căruia, tocmai, legile scrise pot fi criticate şi ameliorate.

Caritatea uneori suspectă

Apoi, ideea unei caritaţi „largi", „gratuite", pare susceptibilă de interpretări primejdioase. Se poate spune, într-adevăr, că teoria tradiţională a raporturilor dintre dreptate şi caritate este de două ori suspectă. Întîi prin faptul că minimalizează, că îngustează dreptatea, **reducînd-o la menţinerea ordinii statornicite**; iar în al doilea rînd prin faptul că **consideră drept facultativă orice iniţiativă ce depăşeşte această ordine**. Astfel, persoana caritabilă va avea poate impresia că face mai mult decît îi cere datoria, mai mult decît dreptatea, cînd de fapt abia dacă îndreaptă cu puţin nedreptăţile dominante. Cîteodată unii văd chiar în practicile caritabile un adevărat machiavelism menit să-i facă pe cei exploataţi să accepte nedreptatea. Jankélévitch rezumă foarte expresiv aceste critici socialiste. „Toată viclenia bunelor conştiinţe, bine cugetătoare şi bine hrănite, revine la a da celui sărac ca pe o gratificaţie ceea ce i se cuvine de drept, la a-i face cu generozitate cadou propriul său bun... Săracul va fi spoliat şi în plus, întrucît a fost făcut să creadă că n-are dreptul la nimic, îi va mulţumi celui ce l-a jecmănit. Prădat şi recunoscător! Ce ziceţi de asta? O afacere atît de bună nu merită oare ca bogatul să mai renunţe la cîte ceva, iar la nevoie chiar să cîrpească zdrenţele cerşetorului său pentru a fi sigur că acesta va continua să trăiască cu haine cîrpite şi cu inima plină de gratitudine."[10] Se cuvine de asemenea subliniat şi echivocul „îndatoririlor facultative". Legat de aceasta putem aminti pasajul din *Divina comedie* de Dante, unde aflăm că damnaţii cel mai

[8] *Ibidem*.

[9] Pentru Madinier, „dreptatea este faţă de caritate ca discursul faţă de intuiţie".

[10] V. Jankélévitch, *op. cit.*

crunt pedepsiți nu sînt cei ce au făcut rău, ci aceia care „n-au făcut binele."[11]

Caritatea părtinitoare și parțială?

În fine s-a făcut și observația că inițiativa caritabilă, uneori **părtinitoare**, este totdeauna **parțială**. Uneori părtinitoare, pentru că cel ce dăruiește, dacă apreciază bunătatea sa ca fiind gratuită și facultativă, se consideră autorizat să o rezerve unora iar pe alții să-i excludă. S-a întîmplat nu o dată ca grupuri confesionale să rezerve caritatea lor năpăstuiților ce aparțineau (sau se prefăceau a aparține) aceleiași secte, luînd *ad litteram* acest sfat redutabil al Sfîntului Ioan din *A doua epistolă* a sa. „Oricine se abate și nu rămîne în învățătura lui Hristos nu are pe Dumnezeu (...). Dacă cineva vine la voi și nu aduce învățătura aceasta, să nu-l primiți în casă și să nu-i ziceți: Bun venit!"

Inițiativa caritabilă rămîne parțială, pentru că atinge persoane izolate, nu transformă o structură colectivă. Albert Bayet remarcă, privitor la milostenia Sfîntului Martin care dă unui sărac jumătate din mantaua sa. „Asta face un sfînt în plus, nu un sărac în minus."[12] A alina o suferință sau alta nu-i o soluție suficientă la problema nedreptății economice.

Dreptatea este fundamentul carității

În sfîrșit, dacă e adevărat că în istorie *inițiativele caritabile au precedat organizarea justiției*, aceasta nu oprește ca în ordinea valorilor **exigența transcendentă de dreptate să fie cea care întemeiază exercițiul carității**. Fapte săvîrșite la început prin caritate individuală (ospitalitate, toleranță, ajutor) au devenit obiect al unor dispoziții legale. Aceasta s-a întîmplat însă pentru că aceste fapte erau în ele însele drepte. Atunci cînd sfîntul Vincent întemeia spitale, el nu avea, de bună seamă, sentimentul că făcea mai mult decît cerea dreptatea.

În aceste condiții, caritatea nu ar fi decît sentimentul unei exigențe de dreptate. Tot ce nu e drept este nedrept (nedreaptă e pomana umilitoare dată săracului care ar trebui să beneficieze de ajutor prin lege, nedreaptă e pomana naivă dată cerșetorului prefăcut, priceput să exploateze mila). Iar actul care se vrea caritabil n-are valoare decît dacă este inspirat de idealul de dreptate.

3. Observații finale

Caritatea este iubire a aproapelui

Ar fi însă o eroare ca, sub pretextul punerii în valoare a dreptății, să fie minimalizată caritatea. În realitate, **caritatea nu înseamnă pomană.** Ea înseamnă **iubire a aproapelui**. Sfîntul Pavel în *Epistola întîia către Corinteni* ne atrage luarea-aminte că zadarnic am da toate bunurile noastre la săraci, „dacă nu avem dragoste", asta nu ne folosește la nimic. Iar adevărata caritate n-are nimic de-a face cu mobilurile echivoce ce uneori inspiră pomana. „Caritatea e răbdătoare, plină de bunătate; nu este invidioasă nici nechibzuită, nu se umflă de

[11] Citat de A. Bridoux, *Traité de morale*.
[12] A. Bayet, *Mirage de la vertu*.

trufie, nu-şi caută interesul, nu-i place nedreptatea. Ea speră şi îndură totul." Văzută astfel, caritatea îşi păstrează întregul ei sens, alături de dreptate. **Dreptatea defineşte idealul, caritatea este motorul acţiunii morale, elanul prin care realizăm dreptatea** şi acea exigenţă a inimii care o făcea pe *Sălbatica* lui Anouilh să spună. „Se va găsi totdeauna pe lume vreun cîine pierdut care mă va împiedica să fiu fericită."

3. Dreptatea şi violenţa

Dreptatea pune în locul brutalităţii spontane instituţii şi contracte susceptibile de a reglementa paşnic raporturile dintre persoane. Spunînd aceasta, recunoaştem, evident, că dreptul, puterea morală se deosebeşte de puterea fizică, de forţă. Or, întîlnim, de la Hobbes la Marx, teoreticieni eminenţi care contestă această distincţie şi, în moduri diferite, identifică puterea fizică şi puterea morală, susţin că **dreptul nu e decît expresia forţei**.

Hobbes şi Leviathan

Thomas Hobbes (1588–1679) dezvoltă această teză în scrierea sa *Leviathan*. Pentru el, **dreptul se reduce în toate cazurile la forţă**, dar el distinge două momente în istoria omenirii: **starea de natură şi starea politică**[13]. În starea de natură, pentru Hobbes — ca şi pentru Spinoza, care reia această temă —, dreptul fiecăruia se măsoară foarte exact prin puterea sa reală. Spinoza va spune în acest sens că peştii au dreptul să înoate şi peştii mari au dreptul să-i înghită pe cei mici; **tot ce e posibil este permis**. Dreptul se întinde pînă unde se întinde puterea, idee justificată pentru Spinoza într-un context **panteist**, de identificare a lui Dumnezeu cu natura; orice forţă naturală nu-i decît o părticică din însăşi puterea lui Dumnezeu. Cît despre Hobbes, el nu se sinchiseşte de metafizică, mulţumindu-se să analizeze natura umană: omul caută din fire să-i întreacă pe toţi semenii săi. În starea originară el are dreptul de a face aşa dacă-i stă în putinţă.

De altfel, ceea ce omul caută nu este atît satisfacerea nevoilor materiale cît bucuriile vanităţii *(pride)*. Cea mai mare plăcere pentru suflet este părerea măgulitoare pe care o poate avea despre propria-i putere. Cel mai mult suferă dacă se crede dispreţuit. Astfel, cel ofensat caută să se răzbune, dar — observă Hobbes, anticipînd prin aceasta anumite teme hegeliene — el de obicei nu doreşte moartea adversarului, ci captivitatea acestuia, pentru a-i putea citi în privirea înfricoşată şi supusă recunoaşterea propriei sale superiorităţi.

---

[13] În realitate, „starea de natură" n-a existat nicăieri şi niciodată. Omul este de neconceput în afara societăţii; oamenii primitivi trăiau în triburi organizate, se supuneau unor obiceiuri. Distincţia lui Hobbes este însă interesantă ca exerciţiu al inteligenţei, ca teorie imaginară ce ne permite să facem reflecţii despre fundamentul dreptului.

În starea de natură „omul e lup pentru om"

În realitate, această stare de natură este pentru toți o **stare de nesiguranță și de teamă**. Nici chiar cel ce posedă o mai mare forță musculară nu-i la adăpost de vicleniile celui mai plăpînd. Un ins cît de slab va fi totdeauna — prin unelțiri tainice sau prin alianțe iscusite — destul de tare pentru a-l ucide pe unul mai puternic. Teama de moarte violentă (pasiune mai puternică și decît vanitatea) e cea care-i determină pe oameni să iasă din starea de natură.

Oamenii vor căuta, așadar, pacea și securitatea. Pacea nu se poate înfăptui decît dacă fiecare renunță la dreptul absolut pe care-l are asupra tuturor lucrurilor. Ceea ce nu e posibil decît **dacă fiecare abdică de la drepturile sale absolute încredințîndu-le unui suveran care, moștenind drepturile tuturor, posedă puterea absolută**. De altminteri, aici nu intervine vreo exigență morală; pur și simplu, teama de moarte a biruit vanitatea și oamenii au căzut de acord să transmită toate puterile lor unui suveran. Acest suveran, la rîndul său — de acum stăpîn absolut — nu s-a angajat cu nimic, să reținem asta!, față de supușii săi. Dreptul său **nu are altă limită decît puterea sa și „bunul său plac"**. În starea de societate ca și în starea de natură, forța este singura măsură a dreptului. Numai că în starea de societate monopolul forței aparține suveranului. Nu s-a încheiat vreun pact sau contract. Avem de-a face, spune Maurice Halbwachs, „cu o alienare, nu cu o delegare" de puteri. Doar că în acest fel supușii dobîndesc securitatea, pentru că suveranul, dacă vrea să rămînă la putere, are tot interesul de a face să domnească ordinea. Dacă un supus **încearcă** să răpească dreptul absolut al suveranului, el comite crima de lezmajestate, însă dacă izbutește să pună mîna pe putere, va deveni el stăpîn absolut; nici că se poate afirma mai bine că dreptul se confundă cu forța[14].

De la Bossuet la Marx

Teza ce susține identitatea dintre drept și forță a găsit expresii diverse în decursul istoriei: ea nu a rămas necunoscută nici gîndirii creștine, cu toate că e vorba de un creștinism foarte prost înțeles! Bossuet în a sa *Istorie universală* are tendința de a identifica dreptul cu puterea victorioasă. Nu este lumea cîrmuită de Providență? Ar lăsa Dumnezeu ca omul netrebnic să aibă cîștig de cauză? Neîmpotrivirea și „fuga rușinoasă" a pastorilor protestanți dovedesc că revocarea edictului de la Nantes a fost o măsură dreaptă. Izbînzile militare ale lui Ludovic al XIV-lea sînt o mărturie că dreptatea era de partea sa (ca și în practica duelului judiciar din Evul Mediu, se consideră că Dumnezeu dă puterea de a învinge celui ce luptă pentru o cauză dreaptă). În această perspectivă însă, forța e mai degrabă semnul dreptului decît dreptul însuși.

[14] Hobbes numește statul său totalitar „Leviatan" în amintirea unui pasaj din Biblie (*Iov*, 41) unde acest cuvînt desemnează un animal monstruos, crud și invincibil, care „se uită de sus la toți cîți sînt puternici".

La Hegel şi la Marx regăsim ideea că dreptul se confundă cu forţa, Dumnezeu fiind identificat, într-o perspectivă panteistă, cu desfăşurarea reală a istoriei. Pentru Hegel, Ideea sau Spiritul este ceea ce se realizează în decursul istoriei. (Hegel spunea că lectura ziarelor este pentru el „rugăciunea de dimineaţă zilnică".) Fiecare popor, fiecare civilizaţie care triumfă în istorie cînd îi vine rîndul reprezintă o etapă în progresul Spiritului. În timp ce pentru creştini Judecata de apoi urmează să judece istoria şi să despartă pe cei buni de cei răi, indiferent de reuşitele lor în această viaţă pămîntească, pentru Hegel nu există vreo instanţă de judecată transcendentă în raport cu istoria. **„Istoria lumii este judecata de apoi a lumii"**; iar puterea reală este singura măsură a dreptului. Aşa se face că Hegel a crezut că poate saluta în persoana lui Napoleon victorios, „Spiritul universal călare", pentru ca apoi, după înfrîngerea lui Napoleon, să găsească expresia „Spiritului absolut" în statul prusac din epoca sa.

Originea drepturilor omului după Marx

Pentru Marx, dreptul exprimă forţa în sensul că nu este altceva decît **expresia puterii clasei dominante şi exponentul voinţei acesteia**. Potrivit acestei interpretări, drepturile omului proclamate în 1789 n-ar exprima altceva decît nevoile clasei burgheze în plină ascensiune. Ideea de **egalitate** n-ar exprima decît ambiţia burgheziei care, conştientă de puterea sa economică în creştere, vrea să acceadă la aceleaşi privilegii ca nobilimea. Ideea de **libertate** este legată şi ea de interesele burgheziei. Astfel, atunci cînd, în 1789, legea Le Chapelier suprima în numele libertăţii corporaţiile, aceasta nu înseamnă decît că şeful întreprinderii dorea să găsească în faţa sa salariaţi „eliberaţi" de acele sindicate organizate care erau corporaţiile, muncitori izolaţi şi lipsiţi de apărare în faţa stăpînilor lor burghezi.

Bineînţeles, pe Marx această situaţie nu-l indignează deloc (el nu se manifestă niciodată ca apostol al unei dreptăţi absolute, independente de puterile istoriei). Burghezii de la 1789 aveau dreptate pentru că erau forţa în ascensiune a istoriei. Marx nu pregetă, de altfel, să omagieze marele capitalism care a modernizat vechile societăţi agricole. Dacă, pentru Marx, dreptul burghez şi-a pierdut acum orice valoare, aceasta se datorează faptului că el exprimă egoismul unei clase sociale decadente, care mîine nu va mai avea nici o forţă. Dreptul autentic se confundă cu interesele clasei muncitoare, pentru că ea este clasa ce acţionează „în sensul istoriei", clasa pe care mîine evoluţia lumii o va aduce la putere.

Conştiinţa protestează împotriva identificării dreptăţii cu forţa

Să remarcăm totuşi că asemenea teorii — dezvoltate de marxişti în lucrări savante — sînt de obicei puţin difuzate de oratorii politici şi de ziarişti. Aceştia ştiu că astfel de idei nu vor avea nici o priză asupra cititorilor lor. Într-adevăr, cititorul popular nu doreşte revoluţia pentru că ea ar merge „în sensul forţelor istoriei", ci o doreşte **pentru că o crede dreaptă**. Conştiinţa distinge în mod spontan ceea ce toate teoriile discutate aici se străduiesc să identifice, şi anume **faptul şi dreptul**.

Într-adevăr, fie că e vorba de Hobbes, de Hegel sau de Marx, dreptul e confundat cu forța, valoarea cu existența, ordinea lui Trebuie cu cea a lui Este. Or, conștiința protestează împotriva acestei confuzii. Toată lumea va fi de acord — dacă facem abstracție de teorii — **că e posibil să am dreptate și totuși să fiu învins**. Distincția dintre mai valabil și mai puțin valabil este de cu totul alt ordin decît cea dintre mai puternic și mai puțin puternic.

La ce bun să vorbim despre drept dacă dreptul se confundă cu forța? „Să admitem un moment — scrie Rousseau — acest pretins drept. Afirm că nu rezultă de aci decît vorbe fără sens; căci de îndată ce admitem că forța creează dreptul, efectul se schimbă o dată cu cauza (...). De îndată ce există posibilitatea de a nu asculta fără ca aceasta să atragă după sine o pedeapsă, neascultarea este legitimă. Și cum cel mai puternic are întotdeauna dreptate, nu ne mai rămîne decît să facem în așa fel încît să fim cei mai puternici! Or, ce fel de drept poate fi acela care dispare cînd forța încetează? Se vede deci limpede că aici cuvîntul *drept* nu adaugă nimic forței; el nu are, în fraza aceasta, nici un sens."[15]

Or, constatăm că tocmai învingătorul nedrept și brutal vorbește mai mult ca oricine despre drept. Hitler și exterminatorii din lagărele naziste nu se pretindeau oare „campioni ai dreptului și ai civilizației"? Propaganda lor ipocrită era pe deplin revelatoare. Ea arăta că forța brutală caută întotdeauna să se înfățișeze sub pretexte onorabile. Pentru că altminteri n-ar avea nici o putere asupra conștiințelor. Opinia și nu forța îi supune pe oameni, nota Pascal. Pentru a domni, forța trebuie să se travestească în drept. **Putem fi siguri că o națiune nu s-ar lăsa mobilizată pentru un război ce s-ar declara pe față nedrept și imoral!** Dar valorizarea ipocrită a forței nu e oare un fel de omagiu pe care forța brută îl aduce dreptului?

Insuficiența idealismului

Trebuie totuși să conchidem că forța și dreptul sînt lucruri radical diferite și absolut străine unul altuia? Vom spune, bunăoară, că e de-ajuns să ai dreptatea de partea ta și că, în aceste condiții, puțin importă dacă ești învingător sau învins? Dar un drept care ar renunța să triumfe pe planul realului, un drept căruia nu i-ar păsa de încarnarea sa concretă n-ar mai fi altceva decît un vis. Desigur, a identifica dreptul cu forța triumfătoare ar echivala cu adoptarea unei morale a violenței ce nu mai este o morală. Dar pe de altă parte, a adopta o teorie pur idealistă înseamnă a lăsa valoarea să se topească în vis. Făcută să înalțe, morala nu-i făcută ca să exileze. Orice drept trebuie să se străduiască a dobîndi „forța legii". Față de real, morala nu trebuie să fie nici simplă acceptare, nici evaziune descărnată, ci **trebuie să fie o întrupare efectivă a valorilor în real**.

Violență și non-violență

Cu aceasta abordăm însă o problemă foarte delicată. Dacă dreptatea are datoria de a se întrupa, trebuie să acceptăm lupta împotriva

[15] J. J. Rousseau, *Contractul social* (cartea I, cap. III).

nedreptății și eventual violența? Să recunoaștem că **idealul non-violenței absolute este de neconceput în mod necontradictoriu**: să admitem că dacă nu-i vorba decît de persoana mea, am dreptul să mă las ucis de inamicul nedrept fără să opun rezistență; dacă însă refuz să sar în ajutor prietenului meu molestat, devin într-un fel complice al agresorilor săi. Dacă optez pentru non-violență într-o lume unde, în fapt, violența există, mă fac, conștient sau nu, complice al celor în folosul cărora se exercită violența[16].

Doctrina lui Machiavelli

Legitimarea violenței trebuie să rămînă, totuși, excepțională, pentru că nu se poate justifica sistematic înfăptuirea unui **scop moral** prin **mijloace imorale**. Machiavelli, ce-i drept, gîndea că în politică — unde acțiunea pune în joc interese deosebit de importante, care privesc națiuni întregi — un scop conform cu ceea ce e drept justifică totdeauna mijloace abominabile.

Hanibal, spune el, avea o armată puternică și disciplinată „în mijlocul căreia nu s-a ivit niciodată nici o răzmeriță"; rezultatul acesta se datora „cruzimii sale neomenești", care în ochii soldaților îl făcea deopotrivă „demn de respect și temut". În schimb, Scipio, „blînd și iertător", a avut parte în Spania de o violentă răzvrătire a soldaților săi. Blîndețea lui Scipio a avut deci, pînă la urmă, consecințe mai catastrofale decît cruzimea lui Hanibal[17]. Tot așa, Cezar Borgia a avut dibăcia de a încredința administrația Romagnei „domnului Remirro de Orco", om crud și fără scrupule care, uzînd de violență, „făcu ordine și restabili unitatea provinciei", atrăgîndu-și însă, din pricina asprimii sale, ura mocnită a multora. Drept care Cezar Borgia „într-o bună zi, folosind un pretext oarecare, porunci ca acesta să fie spintecat în două, în mijlocul pieței din Cesena, punîndu-i-se un butuc de lemn și un cuțit însîngerat alături. Sălbăticia acestui spectacol a provocat satisfacția poporului și în același timp uimirea lui[18].

---

[16] Partizanii non-violenței invocă textele evanghelice în care violența pare interzisă, chiar și cînd e în slujba unei cauze eminamente drepte. Isus, arestat de paznici, îl oprește pe Petru să scoată sabia spre a-l apăra. „Întoarce sabia ta la locul ei!" Aici însă se cuvine să replasăm textele în contextul lor, să examinăm motivele prin care Isus justifică ordinul de non-rezistență pe care-l dă lui Petru. Adevărul e că refuzul violenței este situat aici mult mai puțin într-un context etic decît în contextul teologic al misiunii supranaturale a lui Cristos. Cristos a venit ca prin pătimirile sale să răscumpere omenirea. Dacă refuză orice ajutor, o face pentru „ca să se împlinească Scripturile" (*Marcu*, 14, 49–51), pentru a bea pînă la fund paharul pe care i l-a dat Tatăl (*Ioan*, 18, 11). Nimeni nu trebuia deci să încerce să-l scutească de calvar, să tulbure economia Pătimirii. Aceste texte nu sînt deci suficiente pentru a întemeia o teorie creștină a non-violenței sistematice. Dacă, sub ochii mei, prietenul meu e atacat de răufăcători, e clar că sînt dator să-i sar în ajutor, fie și prin violență. Pentru că prietenul meu nu e investit cu o misiune de izbăvire, nu e ținut să moară pentru a îndeplini Profețiile.

[17] Machiavelli, *Principele*.

[18] *Ibidem*.

Machiavelli socotea că asemenea perfidii şi atrocităţi nu reprezentau un preţ prea mare pentru a se obţine, în sfîrşit, pacea în republică.

Sistemul lui Machiavelli se bazează însă pe postulatul că oamenii sînt deopotrivă proşti şi netrebnici, nerecunoscători, „prefăcuţi, lacomi de cîştig". Omul politic este nevoit să recurgă la violenţă „pentru că oamenii sînt răi"[19]. Principele care îşi interzice violenţa nu poate evita propria sa pierzanie şi ruinarea statului său, căci „acela care ar voi să-şi proclame oricînd şi oriunde încrederea lui în bine ar fi cu necesitate doborît de ceilalţi care sînt în jurul lui şi care nu sînt oameni de bine"[20].

Se vede ce primejdie conţine o asemenea concepţie. Violenţa va părea întotdeauna mijlocul cel mai lesnicios. De fapt însă, recurgerea la ea n-ar trebui să fie îngăduită decît în cazul cînd **ar exista dovada** că orice alt mijloc, mai puţin imoral, este neputincios. În plus, să nu uităm că **imoralitatea mijloacelor se răsfrînge inevitabil asupra scopului însuşi, pentru că actul imoral este un tot indivizibil**. Folosirea violenţei este în toate cazurile o recunoaştere a neputinţei agentului moral de a întrupa cu adevărat valorile.

[19] *Ibidem*.
[20] *Ibidem*.

IDEILE ESENȚIALE

Dreptatea înseamnă justețe în materie de morală. În locul spontaneității egoiste care face ca fiecare să ceară totul pentru sine, dreptatea, acest „respect al demnității umane în toate persoanele" **(Proudhon)** pune o rațiune cvasi-matematică: fiecăruia ceea ce i se cuvine, spune ea; trebuie ținut cont de ceilalți, împărțind cu ei după o justă proporție.

Justa proporție nu pare însă să implice egalitatea pur și simplu. *Dreptatea represivă*, de exemplu, se prezenta odinioară, cu legea talionului, ca o adevărată ecuație: ochi pentru ochi, dinte pentru dinte. Justiția modernă, mai nuanțată, încearcă să proporționeze pedeapsa mai mult cu personalitatea și cu intențiile deliberate ale celui vinovat decît cu mărimea prejudiciului.

Dreptatea distributivă stabilește o egalitate între raporturile a patru termeni (două lucruri și două persoane). Candidatul bine pregătit va primi o notă bună, cel slab pregătit o notă proastă. Totodată, pentru contemporanii noștri, egalitatea morală și metafizică a persoanelor apare tot mai mult ca un absolut pe lîngă care inegalitățile ce țin de talente și înfăptuiri — datorate în mare parte deosebirilor de mediu educativ, așadar nedreptății sociale — capătă un caracter accidental și accesoriu. Dreptatea cere deci nu doar să se acorde tuturor aceleași șanse, ci și ca inegalitățile naturale (sau pretins naturale) să fie pe cît posibil corectate.

În locul brutalității spontane, dreptatea pune instituții și contracte susceptibile să reglementeze pașnic relațiile dintre persoane. Totuși, universul juridic, codurile, dreptul sînt considerate de mulți gînditori a nu fi decît măști ale raporturilor de forță dintre clasele sociale sau dintre națiuni (dominante sau dominate). De bună seamă, Machiavelli crede că Principele urmărește scopuri morale (pacea, dreptatea și ordinea), dar pentru că oamenii sînt proști și netrebnici, ei nu pot fi dominați decît prin violență și viclenie. Justiția penală, pe de altă parte, nu pedepsește violența cetățenilor decît exercitînd, la rîndul său, violența. A aplica unui asasin pedeapsa cu moartea înseamnă a exercita asupra persoanei sale violența pe care el însuși a comis-o.

Problema violenței este din punct de vedere moral greu de rezolvat. Pe de o parte, desigur, violența e un eșec al dreptății, dar pe de alta, a vrea să fii în mod sistematic non-violent într-o lume unde, în fapt, violența există nu înseamnă oare a te face, conștient sau nu, complice al celor în folosul cărora se exercită violența?

LECTURI

ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, trad. rom., Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.

BERGSON, H., *Cele două surse ale moralei și religiei*, trad. rom., Institutul European, Iași, 1993.

JANKÉLÉVITCH, V., *Traité des vertus*, Bordas.

PLATON, *Republica*, trad. rom., în *Opera*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986; *Georgias*, trad. rom., în *Opere*, vol. I.

ROUSSEAU, J. J., *Contractul social*, trad. rom., Editura Științifică, București, 1957.

ARENDT, H., *Du mensonge à la violence*, Calman-Lévy.

MACHIAVELLI, N., *Principele*, trad. rom., Editura Științifică, București, 1960.

ARON, R., *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard.

GIRARD, R., *La Violence et le Sacré*, Grasset.

TEXT COMENTAT

Forța și dreptatea după Jean-Jacques Rousseau

„Cel mai puternic nu este niciodată destul de puternic încît să fie întotdeauna stăpînul, dacă nu-și transformă puterea în drept și nu schimbă ascultarea în datorie. De aici dreptul celui mai tare; drept în aparență luat în ironie, dar în realitate stabilit în principiu. Dar nu ni se va explica niciodată acest cuvînt? Forța este o putere fizică: nu văd ce moralitate ar putea rezulta din efectele ei. A ceda în fața forței este un act de necesitate, nu de voință; este cel mult un act de prudență. În ce sens ar putea fi o datorie?

Să admitem un moment acest pretins drept. Afirm că nu rezultă de aci decît vorbe fără sens; căci de îndată ce admitem că forța creează dreptul, efectul se schimbă o dată cu cauza, astfel încît orice forță care o învinge pe cea dintîi îi moștenește și dreptul. De îndată ce există posibilitatea de a nu asculta fără ca aceasta să atragă după sine o pedeapsă, neascultarea este legitimă. Și cum cel mai puternic are întotdeauna dreptate, nu ne mai rămîne decît să facem în așa fel încît să fim cei mai puternici.

Or, ce fel de drept poate fi acela care dispare cînd forța încetează? Dacă trebuie să asculți de teama forței, nu e nevoie să asculți din datorie; iar dacă nu mai ești silit să asculți, nu mai ești nici obligat s-o faci. Se vede deci limpede că aici cuvîntul *drept* nu adaugă nimic forței; el nu are, în fraza aceasta, nici un sens.

Dați ascultare puterii. Dacă asta înseamnă „cedați în fața forței", atunci regula este bună, dar inutilă: mă fac chezaș că nu va fi niciodată încălcată. „Orice putere vine de la Dumnezeu", recunosc. Dar tot de la el vine și orice boală; înseamnă oare că nu avem voie să chemăm doctorul? Dacă un tîlhar mă prinde într-un colț de pădure, voi fi silit să-mi dau punga; dar dacă am posibilitatea să n-o fac, cum aș putea fi obligat, în conștiința mea, să i-o dau? În fond, și pistolul din mîna lui e o forță.

Așadar, forța nu creează dreptul, iar omul nu este obligat să dea ascultare decît puterilor legitime. Iată deci că ne întoarcem mereu la prima întrebare."
(Rousseau, *Despre contractul social*, cartea I, cap. III)

COMENTARIU

a) Prezentarea textului

În ce condiții este puterea politică o putere legitimă? Aceasta este problema pusă de Rousseau în *Contractul social*. Este indicat de aceea ca, pentru a lăsa cîmp liber acestei reflecții privind condițiile legitimității puterii, să fie mai întîi înlăturată teza care reduce dreptul la forță, teza după care judecățile de valoare sînt deșarte, în societatea umană neexistînd decît raporturi de forță. La Platon, această teză era susținută de Callicles, în opoziție cu idealismul lui Socrate. Dar reducția dreptului la forță se întîlnește și la teoreticienii puterii politice, cu deosebire la Thomas Hobbes (1588–1679), la care poate că se gîndește Rousseau în discuția sa. De fapt, Hobbes distinge în istoria omenirii două momente: starea de natură și starea politică. În ambele cazuri însă, dreptul se reduce pur și simplu la forță. În starea de natură, dreptul fiecărui individ se măsoară prin puterea sa: tot ce este posibil este permis! În aceste condiții omul este lup pentru om și nimeni nu e ferit de nesiguranță și de teamă. Ceea ce determină instituirea stării politice: fiecare își depune drepturile sale

absolute în mîinile unui suveran care, moştenind drepturile tuturor, posedă puterea absolută. Aici nu intervine însă nici o exigenţă morală. Singură teama i-a împins pe indivizi să renunţe la puterile lor. Suveranul, care e de acum stăpîn absolut, a adunat toate puterile, el nu cunoaşte decît bunul său plac, forţa sa e singura măsură a dreptului său. Dacă un supus încearcă să răpească dreptul absolut al suveranului, el comite crima de lezmajestate. Dar dacă izbuteşte să acapareze puterea, el e cel ce devine stăpîn absolut.

Această teză a lui Hobbes poate fi lămurită prin extraordinarul dialog dintre generalul Malet — care, în timpul campaniei din Rusia, a încercat să-i răpească lui Napoleon puterea — şi judecătorii săi. Procurorul îl întreabă: „Cine vă sînt complicii"? Generalul răspunde: „Dumneavoastră, dacă aş fi reuşit".

Rousseau se va strădui, în textul reprodus aici, să respingă această filozofie imoralistă.

b) Explicarea detaliată a textului

Chiar de la începutul discuţiei, Rousseau distinge două planuri: planul faptelor şi planul dreptului, planul naturii şi planul moralităţii, planul a ceea ce este şi planul a ceea ce trebuie să fie şi, spre a vorbi în termeni moderni, domeniul fiinţei şi domeniul valorii.

Cel mai puternic, remarcă el mai întîi, nu se mulţumeşte niciodată să fie cel mai puternic. El vrea să-i convingă pe ceilalţi că are dreptate, că punctul său de vedere este just. **„Cel mai puternic nu este niciodată destul de puternic încît să fie întotdeauna stăpînul, dacă nu-şi transformă puterea în drept şi nu schimbă ascultarea în datorie."** Pascal era de părere că legile sînt în fapt întemeiate pe forţă, dar adăuga: „Este periculos să spui poporului că legile nu sînt drepte, căci el nu li se supune decît pentru că le crede drepte." Forţa brutală caută întotdeauna să se disimuleze sub pretexte onorabile, deoarece forţa nudă n-ar avea putere asupra conştiinţelor. Pentru a avea şansa unei domnii durabile, forţa trebuie să-şi ia înfăţişarea dreptului. Dar valorizarea ipocrită a forţei nu-i oare un omagiu pe care forţa brută îl aduce dreptului?

„De aici dreptul celui mai tare; drept în aparenţă luat în ironie, dar în realitate stabilit în principiu. Dar nu ni se va explica niciodată acest cuvînt?"

Cel mai tare impune hotărîrile sale, acestea au forţă de lege. Acesta e sensul în care dreptul celui mai tare este „în realitate stabilit în principiu". De ce însă cel puternic nu se mulţumeşte să-şi afirme forţa? De ce foloseşte el cuvîntul *drept*, din moment ce nu recunoaşte un domeniu specific al dreptului, exterior forţei? Folosirea cuvîntului *drept* e cea care trebuie explicată. A vorbi despre dreptul celui mai tare — dacă dreptul şi forţa sînt prin esenţa lor distincte — înseamnă a vorbi ironic. Vorba lui La Fontaine: „Dreptatea celui mai tare e totdeauna cea mai bună", care exprimă înţelepciunea amară a naţiunilor, este ironică. În ea este exploatată deopotrivă distincţia teoretică a noţiunilor „a avea dreptate" şi „a fi mai puternic" şi neputinţa practică a celui mai slab de a-şi impune dreptul său legitim. Distincţia teoretică dintre cele două domenii rămîne în orice caz. Pascal spunea: „E drept să se împlinească ceea ce e drept şi e necesar să se împlinească ceea ce-i mai tare." Rousseau insistă înainte de toate asupra distincţiei fundamentale dintre natură şi moralitate. Luaţi aminte la perechile de termeni opuşi de care se foloseşte pentru a impune această distincţie: forţă = **putere fizică**, drept = **moralitate**. A te supune forţei este un **act de necesitate**, a te supune dreptăţii este un **act de voinţă**. A te supune dreptăţii este o datorie, a te supune forţei e o maximă a simplei prudenţe. În aceste redundanţe ale limbajului recunoaşteţi stilul oratoric al lui Rousseau, ce caracterizează întregul text. Tema dezvoltată prefigurează moralismul kantian. Kant va da un nou relief problemei, îndeosebi acestei opoziţii între preceptele pruden-

ţei, care sînt imperative ipotetice, pur relative (Supune-te forţei dacă nu vrei să fii nimicit) şi maximele datoriei, imperative categorice, adică necondiţionate (Supune-te întotdeauna datoriei, cu orice preţ).

„...Să admitem un moment acest pretins drept... Ce fel de drept poate fi acela care dispare cînd forţa încetează?"

A pune la temelia dreptului forţa înseamnă a-i da o întemeiere pur empirică, lipsită de orice caracter universal. E de-ajuns ca învingătorul de ieri să fie învins astăzi pentru ca sistemul drepturilor şi datoriilor să se răstoarne, etica să-şi piardă orice soliditate, orice stabilitate, să se prăbuşească în empirismul lui aici şi acum. Pentru Rousseau, în timp ce raportul forţelor se schimbă neîncetat, după capriciile salturilor istoriei, exigenţele moralei au un caracter universal, absolut.

„...Dacă trebuie să asculţi de teama forţei, nu e nevoie să asculţi din datorie; iar dacă nu eşti silit să asculţi, nu mai eşti obligat s-o faci."

A confunda dreptul şi forţa înseamnă a confunda constrîngerea fizică şi obligaţia morală. Rousseau, înaintea lui Kant, insistă asupra deosebirii radicale dintre aceste două noţiuni. Forţa care mă constrînge îmi suprimă libertatea. De aceea, ea aparţine naturii şi nu sferei eticului. Obligaţia morală, dimpotrivă, presupune libertatea celui în cauză. Sînt moralmente obligat; şi nu constrîns, cînd simt în cugetul meu exigenţa unei datorii căreia fizic m-aş putea sustrage. Nu există obligaţie morală decît dacă sînt liber din punct de vedere fizic şi psihologic să mă supun sau nu. „Eşti dator, deci poţi", va spune Kant în acelaşi sens.

„...Daţi ascultare puterii. Dacă asta înseamnă «cedaţi în faţa forţei», atunci regula este bună, dar inutilă; mă fac chezaş că nu va fi niciodată încălcată...". Aluzie la un text bine cunoscut şi deseori citat al Sfîntului Pavel, din *Epistola către romani* (13): „Oricine să fie supus stăpînirilor celor mai înalte; căci nu este stăpînire care să nu vină de la Dumnezeu". Textul Sfîntului Pavel este el însuşi ambiguu. Sacralizează Sfîntul Pavel orice putere? Nu cumva vrea să spună mai degrabă că creştinii trebuie să se supună funcţionarilor unui guvern păgîn atunci cînd aceştia se achită în mod normal de sarcinile lor? Sfîntul Pavel, după cît se pare, vrea doar să-i îndemne pe creştini să-şi plătească impozitele. El şi adaugă, de altfel: „Trebuie să fiţi supuşi nu numai de frica pedepsei, ci şi din îndemnul cugetului". Dacă interpretăm acest text în sensul unui îndemn de supunere la forţă, sfatul, spune Rousseau, este superfluu: dacă omul n-are de ales, la ce bun să prescrii o supunere ce prin ea însăşi este inevitabilă? În acelaşi sens, legile naturii nu sînt legi morale, căci ţine de esenţa lor să nu poată fi încălcate: ar fi absurd să se prescrie cuiva care se aruncă de la o fereastră de a se supune legii căderii corpurilor! Obligaţia morală este de un alt ordin. Încă o dată, ea presupune o exigenţă intimă a conştiinţei şi puterea fizică de a te sustrage de la respectiva acţiune. Împinsă la limită, justificarea a tot ceea ce se întîmplă este absurdă: din moment ce orice boală vine de la Dumnezeu, trebuie oare să refuz de a mă trata? Această aberaţie se întîlneşte, de altfel, încă şi în secolul XX, la anumite secte de iluminaţi! Oare sub pretextul că un tîlhar înarmat este o putere îi voi recunoaşte dreptul moral de a mă jefui? Acest ultim exemplu, simplu şi frapant, este pentru Rousseau încă un prilej de a afirma distincţia dintre domeniul necesităţii naturale şi cel al obligaţiei morale. Sînt constrîns să-i dau tîlharului punga mea cu bani, nu sînt moralmente obligat la asta.

c) Concluzie

Rousseau, în tot acest pasaj, îl anunţă pe Kant. El subliniază elocvent distincţia dintre cele două domenii diferite, cel al naturii şi cel al valorilor morale. Pus în faţa discuţiei privind legitimitatea puterii politice, acest text dobîndeşte întreg sensul său polemic (împotriva lui Hobbes) şi filozofic; domeniul politicii se va plasa, pentru Rousseau, înăuntrul domeniului moralei.

SUBIECTE DE REFLECȚIE ȘI DEZBATERE

- Inegalitatea dintre oameni face oare imposibilă egalitatea dintre cetățeni?
- Poate fi revolta un drept?
- În ce sens se poate vorbi de răsplata dreaptă sau nedreaptă?
- Căutarea dreptății trebuie oare să se mulțumească a satisface sentimentul de drept și de nedrept?
- Poate fi dreaptă nesupunearea?
- A avea dreptul de partea ta înseamnă oare a fi drept?
- Pot fi concepute drepturile omului independent de drepturile cetățeanului?
- Este același lucru impunerea prin forță a respectării dreptului și întemeierea dreptului pe forță?
- Are dreptul ca scop abolirea violenței?
- Desprindeți interesul filozofic al următorului text procedînd la studiul lui sistematic:

„Este potrivnic legii naturale să-l pedepsești pe cel nevinovat: or, cel ce se disculpă în justiție și a cărui nevinovăție este recunoscută de judecător este un om nevinovat. Să presupunem acum că un om acuzat de o crimă capitală, gîndindu-se la puterea și reaua-voință a vreunui dușman, ca și la faptul că judecătorii sînt adesea corupți și părtinitori, fuge de teama celor ce i s-ar putea întîmpla, că este apoi arestat, că i se face un proces corect unde el izbutește să arate convingător că nu este vinovat de acea crimă și că, fiind disculpat de acest cap de acuzare, este totuși condamnat la confiscarea averii: este evident că avem de-a face în acest caz cu condamnarea unui nevinovat. Voi spune deci că nu există pe lume loc în care acest mod de a proceda să poată fi o interpretare a unei legi naturale ori să devină lege în virtutea sentințelor pronunțate de judecători precedenți care ar fi judecat așa. Căci primul care a judecat așa a judecat nedrept și nici o nedreptate nu poate servi de model pentru judecătorii de mai tîrziu." **(Hobbes)**

CAPITOLUL 13

Statul

Distincţia dintre stat, naţiune şi patrie

Stat, naţiune, patrie — aceşti termeni nu trebuie confundaţi. Prin stat se înţelege „comunitatea juridică", adică un ansamblu de indivizi supuşi aceleiaşi legislaţii, aceleiaşi autorităţi politice. De altfel, într-un sens mai precis, prin stat se înţelege însăşi această autoritate politică. **Statul este guvernul şi ansamblul structurilor prin care el îşi manifestă autoritatea.** Naţiunea se înfăţişează mai degrabă ca o **comunitate naturală**, cel puţin ca o comunitate rezultată din istorie, recunoscută de către fiecare din membrii săi. Pe vremea cînd Polonia era „împărţită" în bucăţi supuse, respectiv, statului rus, celui austriac şi celui prusac, locuitorii ţării se recunoşteau totuşi ca membri ai **naţiunii** polone. Statul austriac al Habsburgilor grupa sub autoritatea sa mai multe naţiuni. Pe de altă parte, atunci cînd membrii comunităţii naţionale nu recunosc în hotărîrile guvernului lor propriile lor exigenţe, se spune că naţiunea nu se mai recunoaşte în stat. Agitaţia revoluţionară, de exemplu, exprimă un conflict între naţiune şi stat.

Între ideea de naţiune şi aceea de patrie, în schimb, distincţia e mai subtilă. Patria este „numele sentimental al naţiunii". Ideea de patrie desemnează o **comunitate afectivă**. Patria este, în fond, naţiunea însăşi privită ca obiect de ataşament, de veneraţie din partea indivizilor.

1. Doctrinele politice

Privitor la această problemă putem schematiza diversele teze posibile distingînd între **absolutism, anarhism** şi **democraţie**.

a) Absolutismul

Înţelegem prin absolutism sistemul în care statul are o putere absolută. Individul n-are valoare prin el însuşi, este redus la supunere. În această perspectivă autoritatea statului nu poate să emane de la indivizii înşişi: ea are o origine transcendentă. Fie că **suveranul este divinitatea însăşi** (teocraţie), ca faraonul egiptean care era încarnarea pămîntească a zeului Horus sau ca împăratul roman divinizat; fie că suveranul este **reprezentantul divinităţii pe pămînt**, cum era într-o anumită măsură cazul cu regii şi împăraţii creştini din vechea Europă. Desigur, regele nu e decît stăpînul peste cele temporale, în

timp ce Biserica prezidează peste tărîmul spiritual: anumiți papi afirmă chiar că regele nu deține decît în mod indirect de la Dumnezeu puterea sa temporală, prin intermediul papilor. Oricum, puterea nu emană de la indivizi iar suveranul nu e răspunzător față de supușii săi. După Bossuet, statul nu are de dat socoteală oamenilor. Regele, „uns al Domnului", nu e răspunzător decît în fața lui Dumnezeu, iar „particularilor nu le rămîne nici un drept față de puterea publică". Politica lui Bossuet se cere, de altfel, interpretată în cadrul teologiei sale. Dacă supușii datorează suveranului o ascultare necondiționată, este pentru că **omul, din cauza păcatului originar, este în chip radical rău**. Lăsați în voia lor, într-o stare de „libertate neîmblînzită și sălbatică, unde fiecare poate să pretindă totul și în același timp să conteste totul, oamenii s-ar sfîșia între ei sub imboldul pasiunilor lor dezordonate". Doar suveranul atotputernic, răspunzător în fața lui Dumnezeu, le poate asigura ordinea și pacea[1].

b) Anarhismul

Statul, cimitir al libertății

Anarhiștii (ruși Bakunin și Kropotkin, francezii Elisée Reclus și Jean Grave) văd, dimpotrivă, în stat Răul radical iar în individ valoarea supremă. „A-ți trăi viața", „a face ce vrei", „a-ți afirma personalitatea" — iată formulele lor preferate. Pentru ei orice ascultare înseamnă o abdicare, o nimicire a personalității. Este permisă răzvrătirea împotriva oricărei autorități. „Nici Dumnezeu, nici stăpîn", exclamă Jean Grave. **Statul este condamnat pentru că el este înstrăinarea libertății**, și, cum se exprimă Bakunin, „un imens cimitir unde se îngroapă pe rînd toate manifestările vieții individuale". Statul este nu numai monstrul abstract care distruge libertatea indivizilor vii, concreți, ci, dat fiind că destramă solidaritatea universală, dat fiind că nu se pune decît opunîndu-se altor state — ceea ce generează războaie și suferințe — el constituie cel mai mare obstacol în calea înfloririi valorilor cu adevărat universale.

Societatea naturală

Se cuvine relevat totuși că anarhiștii nu sînt niște imoraliști antisociali. Dimpotrivă, ei sînt convinși că individul nu se poate afirma și dezvolta decît în relațiile vieții comunitare. Pentru ei este vorba însă de legături sociale liber consimțite. Statul, cu constrîngerile sale artificiale, nu-i decît o **caricatură a societății naturale.** Anarhiștii se pronunță, de aceea, pentru o revoluție care să răstoarne statul cu judecătorii săi, cu polițiștii săi, cu armata sa. Pe ruinele statului se vor constitui apoi **asociații umane libere**.

După anarhiști, omul e din fire altruist

De bună seamă, teoriile anarhiste nu trebuie respinse fără a fi fost analizate. Este adevărat că statul, în decursul istoriei, a îmbrăcat adesea o formă tiranică ce paralizează sau distruge înflorirea persoanelor. Statul reprezintă nu o dată expresia camuflată a unei clase sociale dominante, și atunci legile sale nu sînt decît instrumentul disimulat

[1] Chiar și în afara oricărei perspective teologice, astfel de argumente se găsesc în teoria lui Hobbes, expusă în capitolul 12, la care facem trimitere aici.

al „exploatării omului de către om". Se poate admite, de asemenea, că o mai bună organizare a vieții sociale, care să asigure o repartiție mai dreaptă a sarcinilor și bogățiilor, ar permite diminuarea aparatului de constrîngeri și de sancțiuni de care statul încă și astăzi — sub toate regimurile politice — este inseparabil. Nu trebuie însă să-i urmăm pe anarhiști pînă la capăt în visările lor. Ideea-forță a anarhismului este că individul — în afara oricărei organizări sociale impuse — nu vrea decît să stabilească legături sociale pașnice și fecunde cu semenii săi. Kropotkin crede într-o irezistibilă nevoie naturală de altruism și într-ajutorare. Oamenii au, de la natură, instincte predominant generoase — acesta e postulatul atît de discutabil al anarhismului care **prea ușor trece cu vederea egoismul și pasiunile oamenilor**.

c) Democrația

Statul — instrument al libertăților individuale

Să recunoaștem, împreună cu anarhiștii, că persoana umană este singura valoare iar **fericirea persoanelor singurul „scop în sine"**. Să adăugăm însă, împotriva lor, că statul — această abstracție întrupată în instituții, în administrații, în regulamente — este **un mijloc necesar pentru realizarea aspirațiilor individuale**. Să ne ferim de a opune una alteia disciplina și libertatea. Este nevoie de o autoritate pentru a ocroti libertatea fiecăruia de încălcările nejustificate din partea altora. Numai că statul își pierde orice îndreptățire dacă încetează de a fi un mijloc de promovare a libertăților individuale, revendicînd pentru sine postura de scop suprem. Lucrul acesta a fost sesizat foarte bine de Jean-Jacques Rousseau, al cărui *Contract social* poate fi considerat drept carta oricărei **democrații**. Statul nu are alt scop decît de a **înfăptui și garanta** (necum a distruge) **libertatea și egalitatea la care indivizii au dreptul în mod natural**: „A găsi o formă de asociere care să apere și să protejeze cu toată forța comună persoana și bunurile fiecărui asociat și în cadrul căreia fiecare dintre ei, unindu-se cu toții, să nu asculte totuși decît de el însuși și să rămînă tot atît de liber ca și mai înainte, aceasta este problema fundamentală, a cărei soluție este contractul social"[2].

În această perspectivă democratică statul nu este o transcendență: „Suveranul nefiind alcătuit decît din particularii care îl compun, nu are și nici nu poate avea vreun interes potrivnic intereselor acestora."[3] Legea nu înstrăinează libertatea pentru că își află izvorul în chiar voința indivizilor: „Ascultarea de o lege pe care singur ți-ai stabilit-o înseamnă libertate."[4]

„Voința generală"

Cum este însă cu putință ca voințele particulare, diferite între ele și adesea opuse, ale indivizilor să-și afle expresia într-o lege comună? Aici intervine contractul, pactul prin care fiecare se angajează față de toți ceilalți să nu recunoască altă autoritate decît **voința generală**. Voința generală este cea care face abstracție de interesele di-

---

[2, 3, 4] J.-J. Rousseau, *Contractul social*.

vergente, de pasiunile fiecăruia, nefiind preocupată decît de binele comun. Fără îndoială că „fiecare individ poate, ca om, să aibă o voință particulară contrarie sau diferită de voința generală, pe care o are ca cetățean"[5]. Dar voința generală nu este o putere exterioară fiecăruia din noi, pentru că ea nu este altceva decît **regula rațiunii**, acceptată în comun de membrii grupului, dar pe care fiecare o descoperă în el însuși atunci cînd „făcînd să tacă pasiunile", dă deoparte dorințele sale egoiste. Imboldul pasiunilor este adevărata robie, iar a constrînge un om să se supună voinței generale înseamnă a-l supune propriei lui rațiuni și, astfel, „a-l sili să fie liber"[6].

Noțiunea de „voință generală", după J.-J. Rousseau

Voința generală se poate degaja ușor din dezbaterea poporului adunat, pentru că oamenii au interese comune. Fără îndoială că, după cum spune foarte bine Rousseau, opoziția dintre interesele particulare este cea care face „necesar" contractul, dar „acordul aceloraşi interese este cel care-l face **posibil**"[7]. Și Rousseau adaugă: „Scoateți (...) din aceste voințe plusurile și minusurile care se anulează reciproc, și nu vă rămîne ca sumă a diferențelor decît voința generală." Cum însă voința generală nu poate fi în orice moment voința universală, cum totdeauna se va găsi cîte un cetățean care să nu fie de acord cu o lege propusă, se cuvine **să fie socotită voință generală voința majorității.** Acesta e, în orice caz, postulatul oricărei democrații. De altfel, Rousseau este atît de preocupat să nu opună statul indivizilor, încît nu admite că poporul ar putea să înstrăineze libertatea sa supunîndu-se orbește hotărîrilor deputaților pe care i-a ales. După părerea lui, este întotdeauna necesar ca legile propuse de reprezentanții poporului să fie rectificate printr-un referendum al poporului însuși.

d) Criza liberalismului democratic

Liberalismul

Idealul democratic a prilejuit însă și el diverse critici. Secolul XX se înfățișează, în numeroase privințe, ca o epocă de criză pentru democrație. Această criză este, într-un mod mai general, **criza gîndirii individualiste și liberale**. Teoretic, doctrina liberală pare solidă și armonioasă. Benjamin Constant o caracterizează în toată amploarea ei în următorii termeni: „Libertatea în toate — în religie, în filozofie, în literatură, în industrie, în politică; iar prin libertate înțeleg triumful individualității atît asupra autorității ce ar vrea să guverneze despotic, cît și asupra maselor care reclamă dreptul de a aservi minoritatea, majorității. Despotismul nu are nici un drept. Majoritatea are dreptul de a constrînge minoritatea să respecte ordinea. Dar tot ceea ce nu tulbură ordinea, tot ceea ce e doar lăuntric, precum opinia, tot ceea ce în manifestarea opiniei nu dăunează altuia, fie provocînd violențe materiale, fie opunîndu-se unei manifestări contrare, tot ceea ce, cît privește industria, permite industriei rivale să se exercite liber, are caracter individual și nu poate fi supus în chip legitim puterii sociale."

[5, 6, 7] J.-J. Rousseau, *Contractul social*.

Liberalismul maschează o dominaţie?

Cu toate acestea, dezvoltarea puternică a industriei şi, în general, a tehnicilor în lumea modernă a pus probleme noi pe care democraţia liberală pare incapabilă să le rezolve. Într-o epocă în care metodele raţionale şi ştiinţifice se răspîndesc peste tot, este oare legitim ca oamenii de stat să fie recrutaţi prin sistemul sufragiului universal? Principiul egalităţii politice, se spune în mod curent, supune pe guvernanţi opiniei publice, adică unei mase de oameni care nu se pricep deloc la treburile statului. Democraţia ar fi, astfel, „tirania incompetenţei", echivalentul unei „mediocraţii".

Pe de altă parte, libertatea indivizilor, legitimarea concurenţei economice creează, într-un fel, o dominaţie asupra celui mai slab şi o exploatare a acestuia de către cel mai puternic. Alexis de Tocqueville — analist extrem de lucid al *Democraţiei în America* — scria încă în 1845: „Micile societăţi aristocratice pe care le formează anumite industrii în mijlocul imensei democraţii cuprind în prezent, la fel ca marile societăţi aristocratice din vechime, cîţiva oameni foarte opulenţi şi o mulţime de oameni foarte năpăstuiţi." Egalitatea în faţa legii nu-i decît o amăgire atunci cînd în numele libertăţii nişte industriaşi atotputernici reduc o masă de salariaţi la nesiguranţă permanentă şi sărăcie. Revoluţia franceză, spune Anatole France, **„a clădit sub numele de egalitate imperiul bogăţiei"**. Cetăţenii, adaugă el, „trebuie să muncească în faţa măreţei egalităţi a legilor care interzice deopotrivă celui bogat şi celui sărac să doarmă pe sub poduri, să cerşească pe stradă şi să fure pîine". Se va răspunde cumva la asta că şi **cel mai năpăstuit dintre cetăţeni are, prin buletinul său de vot, aceeaşi influenţă asupra cursului politicii ca şi miliardarul cel mai puternic?** În realitate, să nu uităm că **întotdeauna clasa socială dominantă este stăpînă pe informaţie şi că ea, prin controlul pe care-l exercită asupra mediilor de informare, fabrică opinia publică.** Un ziar, de exemplu, presupune investiţii considerabile; libertatea presei rămîne teoretică, pentru că este nevoie de mulţi bani ca să întemeiezi un ziar; fapt e că în ţările capitaliste majoritatea ziarelor aparţin puterilor banului.

Printre doctrinele politice contemporane care au pretins să depăşească liberalismul democratic, menţionăm doctrina **tehnocratică**, doctrina **fascistă** şi doctrina **socialistă**.

e) Tehnocraţia, fascismul, socialismul

Tehnocraţia

Potrivit „tehnocraţilor", puterea trebuie să aparţină unei elite competente, calificate prin cunoaşterea „ştiinţelor politice". Încă din 1819, Saint-Simon (1760–1825) declara că statul trebuie să fie guvernat de cei ce au maximum de competenţă. „Puterilor" trebuie să le succeadă „capacităţile". Adevăratul politician va fi un inginer foarte învăţat, capabil să analizeze o situaţie şi să găsească remedii raţionale. Politica trebuie să înceteze de a mai fi guvernare asupra „oameni-

lor", spre a deveni guvernare asupra „lucrurilor"[8]. Auguste Comte, discipol al lui Saint-Simon, va pretinde, la rîndul său, în *Sistem de politică pozitivă* (1851—1854) să pună bazele unei politici „științifice". El critică mistica libertății de conștiință, „maladia occidentală" născută din protestantism. Comte consideră că în științele politice nu există mai multă libertate de conștiință decît în geometrie sau în astronomie. Important e să li se ia cetățenilor „dreptul absolut de cumpănire individuală în chestiuni ce depășesc adevărata lor competență". În societatea pozitivă la care visează Auguste Comte autoritatea legislativă aparține unei „puteri spirituale" formate din oameni de știință și înțelepți, care are la dispoziția sa concursul „spontan, permanent și sistematic" al unei puteri executive viguroase.

Neîndoielnic că ar fi cîte ceva de reținut din această idee a unui „guvern de tehnicieni". Dacă însă știința politică poate pune la îndemînă mijloace de acțiune, ea este prin ea însăși neputincioasă de a **propune scopuri, de a determina valorile** ce ar trebui să călăuzească acțiunea politică. Pe de altă parte, în măsura în care, cel puțin la Saint-Simon și Auguste Comte, se vădește că acești faimoși specialiști ai științei politice sînt „industriașii" și „bancherii", ne dăm seama că tehnocrația nu este nici ea decît un instrument de dominație a claselor economicește favorizate.

Fascismul

Doctrina fascistă este, în sens strict, cea a dictatorului Benito Mussolini, care a luat puterea în Italia după Primul război mondial (cuvîntul „fascism" este o aluzie la *fascia* romană, mănunchi de nuiele în mijlocul cărora se punea o secure, însemn rezervat unor magistrați; Mussolini a făcut din el simbolul mișcării sale). Dar termenul „fascism" a sfîrșit prin a desemna un întreg grup de doctrine analoge. Fascismul a inspirat îndeosebi doctrina statului corporatist, căruia „Acțiunea franceză" a neoregalistului Charles Maurras (1868–1952) i-a făcut între cele două războaie mondiale o amplă publicitate. **Anti-individualist și anti-rațional**ist, fascismul condamnă deopotrivă mitul libertății „individuale" și pe cel al valorilor „universale"[9] (dreptate, adevăr). Camera reprezentanților nu mai trebuie să reunească reprezentanții acestor abstracții care sînt partidele

[8] Saint-Simon visează la un guvern european alcătuit din oameni de știință și tehnicieni, care ar prezida la exploatarea rațională a resurselor economice ale planetei și al cărui sediu ar fi — simbol de înaltă semnificație — mormîntul lui Newton!

[9] S-ar putea face apropieri între această atitudine și cea a naționalistului francez Maurice Barrès (1862–1923), pentru care individul nu mai este nimic de îndată ce apare „dezrădăcinat" de mediul său natural, național, profesional, provincial. El opune rațiunii abstracte a individului rupt de seva tradițiilor înțelepciunea inconștientă, ereditară, inspirată de „pămînt" și de „morți". Nu există adevăruri universale, ci adevăruri naționale. Adevărul „francez" este el însuși acordul „pregătit de secole" al adevărurilor provensale, bretone" (citat de Jacques Droz, *Histoire des doctrines politiques*).

politice, ci să grupeze reprezentanţi ai organismelor reale ale naţiunii: universitatea, clerul, corpurile de profesiuni cu delegaţi muncitoreşti şi patronali, agricultori. Aşa se înfăţişa camera mussoliniană a „fasciilor şi corporaţiilor". Charles Maurras, la rîndul său, critică individualismul şi denunţă blocul celor trei R: **Reforma** protestantă care afirmă unitatea Bisericii catolice, organism salvator, „autoritar şi organizator", care este „cel mai bun antidot faţă de creştinismul emancipator şi liberal"; **Revoluţia** franceză, care a distrus autoritatea monarhică: în sfîrşit, **Romantismul**, care exprimă în domeniul artistic şi literar spiritul de revoltă, lipsa de măsură şi dezordinea. Pentru Maurras, ca şi pentru fascişti, autoritatea regăsită a statului nu exclude o politică de descentralizare ce acordă drepturi şi libertăţi bine definite corporaţiilor, provinciilor, comunelor.

O divinizare a statului

În fapt, în experienţa mussoliniană corporaţiile n-au fost niciodată decît instrumentul pasiv al dictatorului şi al atotputernicului său partid fascist. Fascismul s-a dovedit a fi o reîntoarcere pur şi simplu la absolutism. **Adevăratul său fundament filozofic este sistemul lui Hegel, care tinde să divinizeze Statul însuşi**. Statul nu este un simplu „agregat de indivizi", un simplu mijloc menit să asigure securitatea fiecăruia, ci este o realitate mai înaltă şi mai esenţială decît indivizii. El este ca un organism, iar indivizii simple organe ale sale. El îi smulge pe indivizi din egoismul lor, introducîndu-i într-o existenţă de devotament şi sacrificii. Statul nu este altceva decît încarnarea Spiritului în realitate, „Dumnezeul real", „divinul pămîntesc"[10].

Dacă însă, dincolo de formulele propagandistice, căutăm semnificaţia ascunsă a fascismului, această doctrină ni se înfăţişează ca o **expresie a spaimei claselor sociale favorizate din punct de vedere economic**. Imediat după războiul din 1914–1918, mişcarea muncitorească şi revoluţionară a luat o mare amploare. Burghezia posedantă are sentimentul că statul liberal tradiţional nu mai este un instrument îndeajuns de sigur şi de puternic pentru a-i menţine privilegiile; de unde apelul la o putere mai viguroasă care, sub masca „misticii" naţionaliste capabilă să abată „mituri" energiile revoluţionare, va avea în realitate funcţia de a înăbuşi aspiraţiile maselor muncitoare[11].

---

[10] Mussolini însuşi scria, dintr-o perspectivă pronunţat hegeliană: „Statul este absolutul faţă de care indivizii nu sînt decît relativul. Liberalismul nega statul în interesul individului; fascismul reafirmă statul drept adevărata realitate a individului."

[11] E adevărat că fascismul se opune zgomotos capitalismului. În fapt, el nu critică cu adevărat decît „băncile evreieşti", suspectate de cosmopolitism şi menite a servi drept ţap ispăşitor nemulţumirii populare. Industriaşii fabricanţi de arme au beneficiat în mod special şi din plin de politica naţionalistă a fasciştilor. Putem aminti aici că prima fascie a partidului mussolian — violent anticapitalist în vorbe — s-a întrunit la 23 martie 1919 la Milano, în Piaţa San Sepolcro nr. 3, într-un salon pus cu generozitate la dispoziţie de „Cercul intereselor industriale şi comerciale"!

Socialismul și democrația

Doctrina socialistă, sub forma ei comunistă, își propune și ea — din motive opuse — să răstoarne democrația liberală. Și aici politica nu este decît un instrument al luptei de clasă, dar de astă dată clar mărturisit și proclamat. Trecerea de la capitalism la socialism (vom studia detaliat această problemă în capitolul următor) nu poate avea loc, după teoreticienii comuniști, decît printr-o revoluție politică. Este vorba de a smulge statul de sub dominația burgheziei, spre a face din el instrumentul proletariatului. Desigur, scopul îndepărtat al comuniștilor este crearea unei societăți fără clase, cu adevărat egalitară și liberală, comparabilă, în fond, cu cea a anarhiștilor. Dar mijlocul preconizat — dictatura proletariatului — care nu este în fapt decît dictatura partidului comunist și a șefilor săi — apropie inevitabil comunismul de doctrinele statului totalitar. Experiența stalinistă din Rusia sovietică oferă o ilustrare greu de contestat a acestui proces.

Regimul democratic, în ciuda imperfecțiunilor și pericolelor sale, își găsește și astăzi apărători convinși. Sufragiul universal, care constituie fundamentul său, nu este în mod necesar o mistificare și o mascaradă. Adevărata soluție rezidă în educația poporului, în dezvoltarea învățămîntului, a culturii, care sporește spiritul critic. Așa și numai așa indivizii devin din ce în ce mai demni de regimul democratic.

2. Națiunea

În timp ce prin stat se înțelege organizarea unei comunități, **ideea de națiune exprimă însăși această comunitate** a cărei unitate este trăită, recunoscută de conștiințe **chiar în afara ordinii pe care statul o instituie în ea**. Patriotismul este sentimentul valorii acestei comunități. Care poate fi fundamentul acestei unități subiacente?

Comunitate de rasă, de sol, de limbă, de religie?

Johann Fichte, în *Discurs către națiunea germană* (1813), declară că fundamentul națiunii este **comunitatea de rasă**.

În realitate, o aceeași națiune înglobează grupuri etnice mult diferite (din punct de vedere fizic un francez din Corsica seamănă mult mai mult cu un italian decît cu un alsacian). În decursul istoriei s-a produs un asemenea amestec între populații, încît este greu să fie deosebite cu precizie grupuri etnice altele decît marile distincții dintre albi, negri și galbeni. Alții invocă **comunitatea solului**. Patria înseamnă etimologic *patria terra*, pămîntul părinților *(Vaterland, Fatherland)*, porțiunea de pămînt pe care ne-am născut („națiune" derivă din *natus*, născut) și de care ne leagă atașamente multiple. Dar arabii, spre exemplu, aveau un sentiment foarte viu al comunității lor și într-un fel formau o națiune încă de pe vremea cînd erau nomazi. Un factor esențial al unității naționale îl constituie **comunitatea de limbă**, pentru că limba este cea care păstrează și transmite patrimo-

niul cultural al naţiunii; totuşi factorul acesta nu este decisiv (Anglia şi Statele Unite formează două naţiuni deşi vorbesc aceeaşi limbă; Elveţia, care ţine atît de mult la unitatea ei naţională, vorbeşte patru limbi). În Antichitate temelia unităţii naţionale era adesea **religia**; fiecare cetate îşi avea zeii săi, oamenii luptau pentru zeii lor aşa cum luptau pentru căminele lor *(pro aris et focis)*. Lucrul acesta încetează însă de a mai fi valabil o dată cu instalarea creştinismului, religie cu vocaţie universalistă, care transcende naţiunile; şi nu mai este deloc valabil în epoca noastră, cel puţin în statele laice, unde fiecare cetăţean are dreptul de a-şi practica religia pe care şi-a ales-o.

Unitatea naţiunii se sprijină pe o voinţă comună

Nici unul din factorii enumeraţi nu este suficient pentru a crea o naţiune. Naţiunea se bazează înainte de toate pe voinţa membrilor săi, **pe conştiinţa lor şi pe dorinţa lor de a forma o naţiune**. Este ceea ce spune Ernest Renan într-o pagină celebră: „O naţiune este un suflet, un principiu spiritual. Sufletul acesta îl formează două lucruri care la drept vorbind se identifică (...). Unul e în trecut, celălalt în prezent. Unul este posesia în comun a unei moşteniri comune de amintiri, celălalt este consimţămîntul actual, dorinţa de a trăi împreună, voinţa de a pune în valoare moştenirea primitivă indiviză. A avea glorii comune în trecut, o voinţă comună în prezent, a fi izbîndit fapte mari împreună, a mai voi izbîndirea altora la fel, iată condiţiile esenţiale pentru a alcătui un popor."

Să remarcăm, de altfel, că fundamental este consimţămîntul actual, proiectul prezent de a trăi laolaltă. Evocarea trecutului comun îşi dobîndeşte semnificaţia tocmai pornind de la acest proiect. S-a putut spune chiar că popoarele încărcate de istorie „mai mult îşi inventează istoria decît o cunosc". După războiul din 1871 istoricii francezi au avut tendinţa de a reliefa din trecutul naţional toate conflictele dintre francezi şi germani. La fel ca amintirile indivizilor, istoria popoarelor aşa cum iau acestea cunoştinţă de ea este reconstruită pornind de la valorile ei şi de la proiectele prezentului.

Pericolele naţionalismului

Patria este o valoare certă. Nu trebuie însă sacrificate acestei valori altele la fel de preţioase. Să nu ne încredem în naţionalism, caricatură a adevăratului patriotism. Să nu cerem în numele patriotismului ca patria noastră să încalce drepturile celorlalte naţiuni. **Există valori precum dreptatea sau adevărul, care sînt valori universale ce transcend toate patriile**. Atunci cînd s-a dovedit cu claritate nevinovăţia lui Dreyfus, condamnat pentru trădare de către justiţia militară, mulţi naţionalişti au încercat să se opună revizuirii procesului argumentînd că despre un tribunal format din ofiţeri, expresie a patriei franceze, nu se putea admite că a comis o eroare judiciară. „O eroare, dacă este franceză, nu mai e o eroare!" O asemenea atitudine reprezintă un fanatism ce nu are nimic comun cu adevăratul patriotism. Nu trebuie uitat niciodată că naţiunea nu este un absolut. A face din această societate închisă un absolut ar însemna să legitimezi orice război. Fără îndoială că naţiunile nu s-au afirmat decît opunîndu-se

unele altora, că au dobîndit conştiinţa de ele însele în conflictele lor cu alte grupuri. Cum spune Bergson: „Coeziunea socială se datorează în mare parte necesităţii unei societăţi de a se apăra împotriva altora (...). Pe oamenii cu care trăim laolaltă îi iubim la început contra tuturor celorlalţi oameni." Reich-ul german a dobîndit conştiinţa unităţii sale luptînd împotriva armatelor napoleoniene. Sentimentul unităţii italiene s-a cristalizat în conflictele cu Austria şi cu suveranitatea temporală a papei. Statele Unite au dobîndit conştiinţa de sine şi s-au închegat ca naţiune în Războiul de Independenţă dus împotriva Angliei.

Adevăratul patriotism a ajuns însă să lichideze aceste complexe originare şi să se conceapă în cadrul unui internaţionalism fecund. Cooperarea dintre patriile multiple este cea care pune în valoare ceea ce fiecare din ele are preţios şi de neînlocuit. Formulei lui Barrès „pămîntul şi morţii", care sugerează ideea unui egoism naţional, închis în sine, rumegîndu-şi gloriile şi doliile, trebuie să-i preferăm pe cea a lui Claudel, „marea şi viii", care este orientată înspre prezent şi viitor şi pune pe primul plan relaţiile şi schimburile dintre ţări şi continente.

IDEILE ESENȚIALE

În timp ce *națiunea* este o comunitate vie (recunoscută și iubită sub numele de patrie), *statul* este o comunitate juridică, adică un ansamblu de indivizi supuși aceleiași legislații, aceleiași autorități politice. Mai precis, prin stat se înțelege guvernul și ansamblul structurilor prin care el își exprimă puterea. E posibil ca o națiune să fie împărțită, ca odinioară Polonia, între mai multe state.

Anarhismul este doctrina care refuză puterea de stat: individul este valoarea supremă iar statul este răul radical sau, cum spunea Bakunin, „un imens cimitir în care se îngroapă pe rînd toate manifestările vieții individuale". Anarhiștii cred că omul este bun de la natură. Ceea ce anarhiștii resping nu este, de bună seamă, viața comunitară — ei doresc legături sociale liber consimțite —, ci violența artificială a statului: pentru ei, omul nu urmărește decît să-și ajute semenii. Așadar, trebuia distrus statul, judecătorii săi, polițiștii, armata, toate „chipurile opresiunii".

Dimpotrivă, partizanii *absolutismului*, ai totalitarismului — care de obicei consideră omul rău de la natură — socotesc necesară puterea absolută a statului. La limită, statul este divinizat, el îi smulge pe indivizi din egoismele lor, îi introduce într-o existență caracterizată prin devotament și sacrificiu. Fasciștii, care refuză orice valoare individului, par să pună oarecare preț pe familie, pe „corporații". În realitate, însă, acestea din urmă nu au alt drept decît de a se supune statului. Dictatorul italian Mussolini spunea: „Statul este absolutul față de care indivizii și grupurile nu sînt decît relativul."

Teoria democratică a statului împacă ideea de libertate individuală cu aceea de disciplină de stat. Statul nu mai este, ca pentru partizanii puterii totalitare, un scop în sine, el este un mijloc necesar pentru realizarea aspirațiilor individuale. Este nevoie de o autoritate, de o organizație care să ocrotească libertatea fiecăruia față de ingerințele nejustificate ale altuia. Statul trebuie să întruchipeze *voința generală* a cetățenilor, adică voința care se degajă atunci cînd ei deliberează „în tăcerea pasiunilor". Democrația directă (în care hotărîrile le ia adunarea cetățenilor) nu este aplicabilă în statele mari, unde cetățenii își aleg reprezentanții. În toate cazurile, majoritatea este cea care face legea, minoritatea păstrîndu-și libertatea de expresie și de critică.

LECTURI

HOOBBES, T., *Leviathan* (în special capitolele 13–18).
LENIN, *Statul și revoluția*, trad. rom., în *Opere*, 33, Editura Politică, București, 1964.
PLATON, *Republica* (a se vedea îndeosebi, în cartea a VIII-a), trad. rom., în *Opere* V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
ROUSSEAU, J.-J., *Contractul social*, trad. rom., Editura Științifică, București, 1957.
SPINOZA, B., *Tratat teologico-politic*, trad. rom., Editura Științifică, București, 1960.
DE TOCQUEVILLE, A., *Despre democrație în America*, trad. rom., Humanitas, 1995.
ARENDT, H., *Originile totalitarismului*, trad. rom., Humanitas, 1994.
WEBER, M., *Omul de știință și omul politic*.

SUBIECTE DE REFLECȚIE ȘI DEZBATERE

- Comparați între ele aceste afirmații diferite despre stat:

„Statul este cel mai rece dintre monștrii reci. Și care minte cu răceală; de pe buzele lui se prelinge această minciună: Eu, statul, eu sînt poporul." (Nietzsche) „Statul este imoralitatea organizată — în interior poliția, tribunalele, clasele, comerțul, familia; în exterior, voința de putere, războiul, cuceririle, răzbunarea." (Nietzsche) „Absența puterii materiale este păcatul de moarte al statului." (Ihering) „Cît timp există stat, nu există libertate; cînd va domni libertatea nu va mai exista stat." (Lenin) „Statul, dacă e puternic, ne zdrobește; dacă e slab, pierim." (Valéry)

- Precizați sensul cuvintelor „stat", „națiune", „patrie".
- Valoarea ideii de națiune: patriotism și internaționalism.
- Ce reflecții vă sugerează următoarea rostire a lui Paul Valéry: „Lumea n-are valoare decît prin extremiști și nu durează decît prin moderați"?
- Comparați următoarele două formule: „Pămîntul și morții" (Barrès), „Marea și viii" (Claudel).
- Ce credeți despre următoarele cuvinte ale lui Vauvenargues: „Viciul ațîță la război, virtutea la luptă. Dacă n-ar exista nici o virtute, am avea mereu pace."
- Comentați următoarea judecată a lui Winston Churchill: „Civilizația înseamnă o societate care se bazează pe opinia civililor. Ea înseamnă că violența (...), condițiile de lagăr și războiul cedează locul parlamentelor (...) și curților de justiție independente."
- Există cu adevărat o rațiune de stat?
- Ține oare de natura statului să-și limiteze puterea?
- Ne putem sprijini pe stat pentru a limita puterea statului?
- Restrînge statul libertatea individuală?
- Se poate afirma că forța statului asigură libertatea cetățenilor?
- Poate fi acțiunea politică altceva decît urmărirea răului cel mai mic?
- Poți fi om fără a fi cetățean?
- Acțiunea politică se exercită asupra lucrurilor sau asupra spiritelor?
- Există tirani fericiți?
- Desprindeți interesul filozofic al următorului text procedînd la analiza lui sistematică:

„Aș fi vrut să mă nasc într-o țară unde Suveranul și Poporul să nu poată avea decît un singur interes, așa încît toate mișcările mecanismului să tindă totdeauna numai la fericirea comună; cum aceasta nu e cu putință decît dacă Poporul și Suveranul constituie aceeași persoană, înseamnă că aș fi vrut să mă nasc sub un guvernămînt democratic, temperat cu înțelepciune.

Aș fi vrut să trăiesc și să mor liber, adică supus unor legi al căror jug de onoare să nu-l pot scutura nici eu și nimeni altul: jug salutar și blînd, pe care capetele cele mai mîndre îl poartă cu atît mai supuse cu cît sînt menite să nu poarte nici un alt jug.

Aș fi vrut, așadar, ca nimeni în stat să nu se poată socoti mai presus decît legea și ca nimeni să nu poată obliga statul să recunoască ceva făcut în afara legii; căci oricare ar fi alcătuirea unui guvernămînt, dacă acolo există un singur om care nu este supus legii, toți ceilalți sînt în mod necesar la discreția lui; iar dacă există un șef național și un alt șef străin, oricum și-ar împărți între ei autoritatea, este cu neputință ca și unul și celălalt să fie ascultați cum se cuvine și ca statul să fie bine guvernat." **(Rousseau)**

CAPITOLUL 14

Munca, tehnicile: probleme economice şi sociale

1. Munca

1. Muncă, robie, libertate

Muncă = robie

Originea cuvîntului sugerează ideea de subjugare, de chin. Etimologia cuvîntului francez „travail" ne trimite la latinescul *tripalium* care desemna un instrument alcătuit din trei pari cu ajutorul căruia erau ţinuţi la potcovit boii sau caii nărăvaşi. Substantivul *travailleor,* rezultat direct din el şi care capătă repede forma „travailleur" (muncitor), înseamnă la început nu meseriaş, muncitor, ci osîndit. Cuvîntul latin *labor* desemnează deopotrivă munca şi suferinţa, ca şi cuvîntul francez *„peine"**. Într-adevăr, **la origine munca înseamnă robia omului** care nu poate supravieţui în natură decît prin trudă şi osteneală. El trebuie să mănînce, să se încălzească, să se îmbrace. Munca este „semnul înstrăinării", al omului pierdut într-o natură indiferentă sau ostilă căreia vrînd-nevrînd trebuie să i se adapteze pentru a subzista. Astfel, pentru grecii antici munca era expresia mizeriei omului, nu a nobleţei sale. Munca semnifică legarea noastră de „lumea peşterii", adică de lumea materiei, în timp ce contemplaţia înţeleptului ne face să uităm că omul e supus lumii materiale, îndreaptă „ochiul sufletului" spre lumina strălucitoare a ideilor pure.

Dualismul platonician (lumea ideilor veşnice şi lumea materiei schimbătoare) este expresia dualismului social: de o parte oamenii liberi care contemplă ideile, de cealaltă sclavii ocupaţi cu truda dureroasă asupra materiei. Chiar şi inginerul este la Platon obiectul unui anumit dispreţ: „Îi priveşti de sus meseria şi n-ai încuviinţa, de pildă, să-ţi dai fata după băiatul lui, nici s-o iei pe a lui pentru copilul tău."[1]

Latinii, la rîndul lor, opuneau *otium*-ul, timpul liber închinat studiului, faţă de *negotium,* adică faţă de muncă şi afaceri. Munca îmbracă aici o semnificaţie pur negativă, de lipsă de timp liber.

---

* Analog cuvintele româneşti „muncă" şi „trudă", sau verbele corespunzătoare (vezi expresiile „a fi trudit", „a fi muncit de gînduri" ş.a.) *(N.t.)*

[1] Platon, *Gorgias,* 512 c.

Tot așa, în tradiția creștină munca e o pedeapsă. După păcatul săvîrșit de primii oameni, Cel veșnic îi spune Evei: „În dureri vei naște copii", iar lui Adam „În sudoarea feței tale îți vei mînca pîinea."[2]

Muncă = libertate

Dar munca va răsturna ea însăși situația metafizică din care a rezultat. Fiind semn de înstrăinare, spune Jean Lacroix, ea este totodată „leacul acestei înstrăinări"[3]. Omul trebuie să muncească pentru că este aidoma unui străin în natură și tocmai prin muncă „va face familiar ceea ce era străin, va da formă umană la ceea ce era inform". Munca îmblînzește forțele redutabile ale naturii prefăcîndu-le în slujnicile noastre credincioase. Ea ne face, cum spune Descartes, „stăpîni și posesori ai naturii".

Din perspectiva creștină, munca nu este doar semnul pedepsei. Ea cuprinde și posibilitatea răscumpărării. Unii teologi contemporani fac chiar observația că munca nu e legată în mod necesar cu pedepsirea păcatului, dat fiind că omul, din chiar clipa cînd a fost creat, a fost așezat pe pămînt ca să-l muncească și să-l supună[4].

Dialectica stăpîn-slugă

Tema muncii ca mijloc al mîntuirii, ca instrument al eliberării se întîlnește și la Hegel în celebrul episod dialectic cu stăpînul și sluga. Doi oameni se luptă între ei. Unul din ei e plin de curaj. El acceptă să-și riște viața în luptă, arătînd că este om liber, superior vieții sale. Celălalt, care nu cutează să-și riște viața, se supune. Învingătorul nu-și omoară prizonierul, dimpotrivă, îl păstrează cu grijă ca pe un martor și oglindă a biruinței sale. Acesta este sluga, *servus*, adică ad litteram cel ce a fost păstrat. Stăpînul constrînge sluga să muncească, în timp ce el însuși profită de plăcerile vieții. Stăpînul nu-și lucrează grădina, nu-și gătește de mîncare, nu-și aprinde focul: pentru toate astea are sluga. Stăpînul nu mai cunoaște asprimile lumii materiale pentru că a interpus sluga între sine și lume. Numai că, răsfățat de trîndăvie, acest stăpîn nu mai știe să facă nimic. Sluga, dimpotrivă, ocupată întruna cu munca, învață să biruie natura folosind legile materiei și prin izbînzile sale tehnice recuperează o anumită formă de libertate (dominația asupra naturii). Printr-o conversiune dialectică exemplară, munca de slugă îi redă libertatea. A fost un om laș, a renunțat la libertatea sa spre a nu muri; redevine om liber afirmîndu-se ca o libertate ingenioasă contra naturii pe care o îmblînzește în chiar momentul cînd stăpînul, care nu mai știe să muncească, are tot mai multă nevoie de sluga sa și devine într-un fel sclavul sclavului. **Munca apare atunci ca expresie a libertății recîștigate.**

2. Munca și inteligența umană

Muncă și inteligență

Munca este actul uman prin excelență, expresia concretă a inteligenței și a libertății noastre. Henri Bergson definește inteligența în-

[2] *Facerea*, 3, 16 și 19.
[3] J. Lacroix, *Les sentiments et la vie morale*.
[4] *Facerea*, 1, 28.

săşi drept **aptitudine de a fabrica unelte** (*homo sapiens* este mai întîi *homo faber*). Neajutorarea inițială a omului lipsit de colți puternici, de o blană groasă, gol și slab în mijlocul naturii „dobîndește valoarea unui document preistoric"; este concedierea definitivă a instinctului de către inteligență[5]. Unealta este semnul inteligenței, pentru că e un **mijloc**. De exemplu, un ciocan nu e un obiect de consum, nefiind nici bun de mîncat, nici frumos de privit. Sensul ciocanului rezidă într-o **relație**, în ceea ce se poate face cu ajutorul lui. El ne permite să batem un cui de care să atîrnăm o cratiță. Nici aceasta, la rîndul său, nu-i decît un intermediar. Ea ne permite să fierbem supa, cu condiția însă de a avea o mașină de gătit. Astfel uneltele se implică unele pe altele într-un lanț de medieri. Unealta este deci semnul inteligenței umane care, pentru a transforma natura, purcede pe ocolite, își ia un anumit recul în raport cu natura. În timp ce animalul este doar „prezent" în natură, omul e capabil să și-o „re-prezinte". Cum spunea Karl Marx: „Ceea ce distinge din capul locului pe cel mai prost arhitect de albina cea mai perfectă este faptul că el a construit celula în capul său, înainte de a o construi din ceară." Munca este exploatarea inteligentă a determinismelor materiale, este „viclenia rațiunii" care transformă obstacolele naturale în mijloace de acțiune.

Sensul uman al muncii

Munca este deci o transformare inteligentă a naturii. Dar nu o transformare oarecare. „Este, spunea Auguste Comte, modificarea **utilă** a mediului operată de om."[6] Sensul uman al muncii constă în utilitatea sa, în puterea sa de a umaniza universul. Sisif, condamnat după moartea sa să rostogolească în infern o piatră mare pînă în vîrful unui munte, de unde aceasta recade întruna, nu muncește, pentru că efortul său nu servește la nimic. Munca omenească plăsmuiește o nouă natură. Dacă omul ar dispărea de pe pămînt, nu numai orașele noastre ar cădea în ruină, dar și plantele ce răsar pe cîmpuri ar fi înlocuite, într-un singur sezon, de buruieni. Astăzi, chiar și la țară, peste tot nu vedem decît opera omului și natura oferă acestuia ca într-o oglindă propriul lui chip. Hîrtia pe care scriem, drumul asfaltat pe care mergem, ceasornicul pe care ne aruncăm cînd și cînd privirea, toate aceste obiecte care ne înconjoară sînt rezultatul acestei munci umane care necontenit transfigurează natura materială; ea, spune Marx, „prinde lucrurile, le învie din morți"[7].

3. Semnificația filozofică a muncii

Metafizica și morala muncii

Dacă munca ne oferă cheia raporturilor fundamentale dintre oameni și natură, se cuvine să-i atribuim o **înaltă semnificație metafi-**

[5] H. Bergson, *L'Évolution créatrice*.

[6] A. Comte, *Système de politique positive*, II, 2.

[7] Marx scrie pe de altă parte (în *Ideologia germană*) că „lumea sensibilă este (...) un produs al industriei și al stării societății (...). Cireșul, ca mai toți pomii fructiferi, a început să fie cultivat în zona noastră abia acum cîteva secole, datorită comerțului, și de aceea numai datorită acestei activități a unei anumite societăți (...) a putut deveni o certitudine senzorială."

zică. A medita asupra muncii înseamnă a înțelege că omul nu este nici spirit pur (a cărui activitate n-ar întîlni niciodată obstacole), nici o ființă pur biologică (incapabilă de distanțare față de natură și preocupată doar de satisfacerea imediată a instinctului). Cum scrie Jean Lacroix, „activitatea vitală a animalului nu este munca, după cum nu e muncă nici contemplația spiritului pur. Munca înseamnă întotdeauna spiritul care pătrunde anevoie într-o materie și o spiritualizează."[8] Astfel, munca exprimă cu adevărat condiția omului, de spirit întrupat. Această importanță metafizică a muncii este inseparabilă de înalta ei semnificație morală. Munca este morala însăși în act, morala nefiind altceva decît **întruparea valorilor în real**. Și munca nu doar umanizează universul, făcîndu-l mereu mai locuibil, nu doar creează opere utile, ci îl umanizează pe lucrătorul însuși. „Orice muncă, spunea Emmanuel Mounier, plămădește nu doar un lucru, ci totodată și un om." Munca este cel mai bun exorcism al egoismului natural. Fără îndoială că muncitorul lucrează pentru el însuși și declară cîteodată că scopul muncii este salariul! Dar, alături de acest scop subiectiv, munca găsește în chiar opera ce se realizează un scop obiectiv. A munci, înseamnă, orice s-ar spune, **a ieși din sine**. O știu bine psihiatrii care își tratează pacienții prin **ergoterapie**; bolnavul psihic căruia i se poate încredința o muncă neînsemnată redobîndește un anume echilibru făcîndu-se util, aflîndu-și o ocupație, uitînd un pic de sine însuși. Oare munca nu conferă existenței o ordine, o regularitate salutare? Timpul în care trăiește insul trîndav este discontinuu și eterogen, el curge în ritmul capricios al pasiunilor. Timpul lucrătorului, reglat de orarele biroului sau ale uzinei, impune vieții sale cotidiene un echilibru sănătos. Omul imită atunci înțelepciunea lucrurilor și impune inimii sale capricioase să urmeze ritmul regulat al lumii. Auguste Comte (care a fost el însuși tratat de depresiune nervoasă) a dat o excelentă formulă terapeutică: „A regla interiorul după exterior." Omul, spunea el, trebuie „făcut la fel de regulat ca cerul" (este vorba, evident, de cerul astronomilor). În același spirit, un proverb ne previne cu înțelepciune: „Trîndăvia naște nebunia". Astfel, munca ne desprinde de noi înșine, făcîndu-ne să intrăm în comunicare cu universul. Saint-Exupéry remarcă acest lucru în romanul său *Citadela:* „Munca te obligă să îmbrățișezi lumea. Cel ce ară întîlnește pietre, se teme de apele din ceruri sau le dorește și astfel comunică, se lărgește și se luminează. Iar fiecare din pașii săi devine răsunător."

Munca = îndatorire față de altul

Nu este însă de-ajuns să spunem că muncitorul e eliberat și introdus în univers; mai trebuie adăugat că el se vede strîns legat de societatea oamenilor. A munci înseamnă a-ți afla locul înăuntrul unui organism social ale cărui elemente sînt **solidare**. După cum bine a arătat Léon Bourgeois, omul nu poate săvîrși nici cele mai obișnuite și mai necesare gesturi — băutul unui pahar cu apă, aprinsul unei lămpi — fără a pune la contribuție munca altuia (întrebați-vă, de pildă, cîtă

[8] J. Lacroix, *Les sentiments et la vie morale.*

muncă depune omenirea pentru micul dumneavoastră dejun: **munca** agricultorului care-şi mulge vacile, munca transportatorului, a comerciantului, munca de la uzina de gaz graţie căreia puteţi atît de uşor să vă încălziţi laptele etc.). Propria voastră muncă reprezintă, la rîndul ei, plata unei datorii pe care aţi contractat-o beneficiind de munca altuia. Tocmai de aceea obligaţia de a munci este imperioasă. Alături de **solidaritatea orizontală** a lucrătorilor care fac schimb reciproc de servicii, nu trebuie uitată **solidaritatea verticală**, care ne permite să beneficiem de munca înaintaşilor noştri şi ne obligă să muncim pentru urmaşii noştri („inventatorul plugului ară invizibil alături de plugar" şi „omenirea se compune din mai mulţi morţi decît vii" spunea Auguste Comte).

2. Evoluţia muncii: tehnică şi industrie, meşteşuguri, unelte, maşini

1. De la unealtă la maşină

Am definit munca drept o transformare a naturii de către inteligenţa omenească. Dar condiţiile acestei transformări au cunoscut în decursul istoriei o evoluţie prodigioasă.

De la armele preistorice din piatră cioplită sau lustruită, şi pînă la uzinele şi maşinile din era atomică, folosirea instrumentelor ca **mediatori între om şi natură** constituie, de bună seamă, caracteristica statornică a muncii omeneşti. Numai că evoluţia acestor instrumente a modificat pînă în străfunduri condiţiile de muncă.

Unealta

Timp de mii de ani omul nu s-a servit decît de **unelte.** Uneltele care se înmulţesc începînd din epoca neolitică sînt o prelungire directă a corpului, a îndemînării, a inteligenţei, a experienţei meşteşugarului. Cuţitul, securea, fierăstrăul, pila presupun un corp omenesc abil, viguros, exersat. Aceste unelte diversifică folosirea spontană a mîinilor noastre, îi lărgesc domeniul, permit omului să prelucreze metalul şi lemnul. În acelaşi timp ele protejează corpul (lopata şi vătraiul, de exemplu, permit omului să transporte focul fără a-şi dăuna) şi îi economisesc energia. Corpul însă rămîne motorul uneltei; de exemplu, piciorul, care la podgorenii din Antichitate a fost motorul şi totodată unealta pentru strivitul strugurilor, îşi păstrează rolul de motor la toate instrumentele cu pedală care se răspîndesc în Evul Mediu. Cum spune cu deplină îndreptăţire Georges Friedmann: „Unealta serveşte nu la suprimarea rolului omului în producţie, ci dimpotrivă, la umanizarea mai accentuată a acesteia, permiţînd executarea unei lucrări unde meşterul-muncitor introduce continuitate, realizarea unui plan, precizie sporită, armonia unui ansamblu." Omul n-a părăsit încă „mediul natural". El e prezent în

ceea ce face, „nimic nu-l separă de materialul său, de unealta sa, de opera sa“[9].

Maşina

Înlocuirea uneltei prin maşină este cea care va smulge pe om din mediul natural spre a-l introduce într-un mediu nou, mediul tehnic. Maşina are drept motor o forţă diferită de corpul omenesc[10]. Este vorba mai întîi de forţe naturale pe care omul le foloseşte fără a le modifica, aşa cum sînt forţa animală, forţa vîntului sau a apei (de exemplu, moara de apă inventată în Antichitate, moara de vînt adusă din Orient în timpul cruciadelor şi care a permis industrializarea fabricării făinei). Dar era maşinismului propriu-zis începe atunci cînd omul ajunge să folosească **forţe industriale**. Forţele industriale sînt fabricate de ingeniozitatea tehnică plecînd de la forţele naturale: de exemplu, forţa vaporilor de apă, a cărei exploatare marchează începutul primei revoluţii industriale, cea a **maşinii cu aburi**. În timp ce forţele naturale nu pot fi folosite decît acolo unde se găsesc, forţele industriale sînt maniabile şi transportabile; e de-ajuns să transporţi apă şi combustibil pentru a folosi ca forţă aburul acolo unde doreşti; de unde apariţia simultană a maşinilor de transport (căi ferate) şi a concentraţiilor industriale (în jurul oraşelor). La sfîrşitul secolului al XIX-lea, folosirea **electricităţii** — obţinută din forţa naturală a căderilor de apă — mai economică şi mai uşor transportabilă, caracterizează cea de a doua revoluţie industrială, marcată de triumful motorului cu explozie. Se poate vorbi de o a treia revoluţie industrială odată cu utilizarea **energiei atomice**, care deschide tehnicii umane perspective de putere ce întrec închipuirea. Şi ar trebui amintită, tot aşa, dezvoltarea informaticii care, de la telematică la birotică, antrenează mutaţii adînci în organizarea muncii noastre ca şi în relaţiile noastre cu ceilalţi.

„Mecanizarea“ vieţii oamenilor

Omul de astăzi trăieşte într-un univers de maşini. Nu numai că maşinile tronează asupra muncii sale (maşini de producţie la atelier, calculatoare în birouri, maşini agricole), dar, graţie lor, el poate să călătorească pe pămînt, prin aer, pe sub pămînt; poate să-şi „compostezе“ biletul de tren, să scoată prin automat o sumă din contul său curent de la bancă etc. Relaţiile umane şi petrecerea timpului liber sînt la fel de „mecanizate“ ca şi munca — e suficient să amintim telefonul, radioul, cinematograful, televiziunea, minitel-ul... şi nu peste multă vreme, videofonul.

Pe scurt, după cum spune Friedmann, „omul de la oraş, în tot cursul zilei, nu face decît să părăsească o maşină pentru a găsi o alta“. „Standardul de viaţă“ nu se defineşte oare prin posesia unui nu-

[9] G. Friedmann, *Où va le travail humain?* Ed. Gallimard.

[10] Salleron scrie pe drept cuvînt: „Unealta este mîna prelungită, mîna întărită, ciocanul este imaginea perfectă a uneltei. Maşina este o întocmire făcută de om cu mîinile şi uneltele sale pentru a funcţiona singură graţie unei energii exterioare. Unealta face corp cu omul. Maşina e detaşată de om.“

măr mai mic sau mai mare de mașini? Nu vrea toată lumea să aibă automobil, aparat TV, mașină de spălat, frigider, magnetoscop?

Mașinismul, așadar, transformă radical condiția umană. Pe de o parte, puterea omului asupra naturii a crescut în mod prodigios, dar, pe de altă parte, omul pare de acum despărțit de mediul natural. Meșteșugarul era alături de uneltele sale, era în ele, era sufletul lor, în timp ce omul erei industriale pare depășit, dominat din toate părțile de complexul sistem al mașinilor sale. De acum totul — munca, informația, chiar și războiul — se face la **distanță**. Oare nu riscă omul să-și piardă echilibrul?

2. Avantajele mașinismului

Suveicile lui Aristotel

Aristotel spunea ironic că omenirea s-ar putea lipsi de sclavi dacă într-o bună zi „suveicile ar începe să umble singure" așa cum făceau miraculoasele trepiede care, zice-se, la un simplu semn al locuitorilor Olimpului, veneau singure și se rînduiau pentru soborul zeilor. Oare mașinismul nu dă, retrospectiv, butadei lui Aristotel aspectul unei profeții? Începînd din Antichitatea tîrzie, folosirea morilor de apă a eliberat femeile sclave care vreme îndelungată fuseseră puse să învîrtă rîșnițe, iar poetul Antiphilos din Bizanț cînta deja progresul mecanic eliberator: „Ridicați mîinile de pe rîșniță, morăriței; dormiți mult chiar dacă glasul cocoșilor vestește ziua, pentru că Demeter a trecut asupra nimfelor povara muncii pe care o făceau mîinile voastre, curînd vom gusta din viața vîrstei de aur."[11] Dezvoltarea monahismului în Evul Mediu este legată de folosirea hamului de atelaj: animalele înhămate de umeri și nu de gît, ca un cîine în lesă, au o putere de tracțiune mult mai mare. O mînă de lucru mai puțin numeroasă, formată din șerbi, este suficientă iar mănăstirile se pot umple de călugări.

Producție și productivitate

Ce-ar trebui să spunem, atunci, despre mașinismul modern? Dacă ne gîndim că un om furnizează anual prin propriile lui forțe un travaliu de 150 000 de calorii și dacă dăm acestei unități energetice, atunci cînd e furnizată de forțe industriale, numele de „sclav mecanic", putem spune că în Statele Unite, în 1990, fiecare locuitor dispunea de mai mult de o sută de sclavi mecanici!

De la mijlocul secolului al XIX-lea pînă la începutul secolului XX, producția de huilă a crescut de la 50 de milioane tone la peste un miliard de tone. La începutul secolului XX, producția de petrol și de combustibil gazos abia ajungea la 10 milioane tone, în timp ce astăzi se ridică la sute de milioane de tone. Producția de hîrtie a crescut de treizeci de ori în cursul ultimilor cincizeci de ani.

Nu doar producția a crescut prodigios, ci și **productivitatea**, adică **viteza producției**. Referindu-ne doar la agricultură, care de bună seamă nu reprezintă domeniul unde acest fenomen este cel mai pro-

[11] După P. M. Schuhl, *Machinisme et philosophie.*

nunțat, să amintim, pe urmele lui Jean Fourastié, că pentru recoltarea unui ar de grîu trebuia lucrat în 1800 timp de o oră cu secera; în 1850, un sfert de oră cu coasa; în 1900, două minute cu o cositoare-legătoare; în 1920, patruzeci de secunde cu o cositoare-legătoare cu tracțiune mecanică; în 1990 doar treizeci de secunde cu o combină de cosit și treierat. „Omul, declară Fourastié, e incredibil de uituc cînd este vorba de condițiile de viață ale strămoșilor săi, și incredibil de ingrat față de progresul tehnic. Știți cîte ore pe an lucra bunicul dumneavoastră și cîte kilograme de pîine își putea lua cu salariul pe care-l primea?" În țările industriale dezvoltate nu numai că a dispărut, de peste două sute de ani, flagelul foametei (ultima mare foamete în Franța datează din iarna lui 1709), dar **durata zilei de muncă** n-a încetat să se reducă. S-a răspîndit sistemul **concediilor plătite**, al **pensiilor**. În timp ce în secolul al XIX-lea, la începuturile erei industriale, copiii lucrau în fabrici de la vîrsta de opt ani — vîrsta de intrare în muncă n-a încetat să crească, iar **perioada de instruire școlară** — în prezent obligatorie în Franța pînă la 16 ani — să se extindă.

Dacă la aceasta adăugăm progresul tehnicilor medicale și chirurgicale, nu ne va mira că durata medie a vieții umane a crescut, astfel că în Franța un nou-născut de astăzi are tot atîtea șanse de a atinge vîrsta de 15 ani... cîte avea acum cîteva secole un nou-născut să ajungă la șase luni.

3. Antimașinismul contemporan

Civilizația mecanică și viața spirituală

Cu toate acestea, „civilizația mecanică" este astăzi adesea obiectul unor severe critici. Unii critici austeri consideră că asigurînd omului bunăstarea materială, această civilizație îl îndeamnă să se complacă în satisfacții animalice și îl îndepărtează de orice viață spirituală.

Atitudinea neîncrezătoare a lui Ghandi față de calea ferată se inspiră, bunăoară, din mobiluri ce nu pot să nu-i mire pe un umanist occidental: „Căile ferate au accentuat latura rea a naturii umane, cei răi își pot duce acum la îndeplinire mai iute intențiile lor ticăloase."[12] Locurile sacre ale Indiei „și-au pierdut sfințenia" de cînd, fără sforțare, oricine poate să ajungă la ele. În plus, calea ferată e o sursă de pesimism și de deznădejde dat fiind că ușurința de a călători îl pune pe om „în contacte cu naturi și religii atît de felurite încît se vede total descumpănit". Tot așa, medicina, vindecînd boli datorate aproape întotdeauna „păcatului", ne ferește pe nedrept de urmările greșelilor noastre: „Spitalele sînt locuri de răspîndire a păcatului." Ghandi nu acceptă decît o definiție morală a civilizației: „Civilizația e acel mod de viață care-i arată omului în ce constă datoria lui. A fi civilizat înseamnă să ajungi stăpîn pe tine și pe pasiunile tale." În limba Goujarati, la civilizație se spune „bună purtare".

[12] Gandhi, *Leur civilisation et notre délivrance.*

Dar opoziția dintre civilizația mecanică și civilizația spirituală pare aci prea rigidă. Sfîntul Toma d'Aquino era mai bine inspirat atunci cînd, încă din secolul al XIII-lea, stăruia că un minim de siguranță materială este cel mai adesea necesar exercitării virtuții.

Civilizație mecanică și dezumanizare

Dar oferă oare civilizația mecanică acea bunăstare materială ce pare a fi scopul său? Nu se află ea în contradicție cu sine atunci cînd înmulțește suferințele de tot felul? Mașinismul — e o remarcă de acum banală — sporește nemăsurat puterea omului în timp ce înțelepciunea acestuia rămîne plăpîndă.

„Știința, spunea Jean Rostand, a făcut din noi niște zei înainte ca noi să fi meritat să fim oameni." Confruntați cu amenințarea armelor atomice și chimice, cu spectrul hidos al posibilităților actuale ale industriei de război, nu se cuvine oare să reamintim formulările anxioase ale lui Bergson din ultimul capitol al lucrării *Lex deux sources de la morale et de la religion* (1932)? Mașinismul a rupt echilibrul dintre suflet și corp, pentru că sufletul nostru a rămas același în timp ce puterea corpului a fost sporită prodigios de întreaga forță a mașinilor. Civilizației mecanice i-ar fi trebuit un „plus de suflet". Pe de altă parte, progresul tehnicilor nu s-a desfășurat pretutindeni în același ritm. Alături de civilizațiile tehnice ale Americii de Nord și ale Europei, există țări asiatice și africane aflate „în curs de dezvoltare". Desigur, tehnicile pătrund treptat și aici, dar, de exemplu, în timp ce este relativ ușor și puțin costisitor să se răspîndească peste tot vaccinarea — care elimină rapid marile epidemii — creșterea producției agricole e mult mai greu de realizat și cere mult mai mult timp; așa se face că destul de des masele de oameni salvate de boli sînt lăsate pradă foametei.

Pe de altă parte, condițiile muncii industriale nu determină oare ele însele o adevărată „dezumanizare?" Dacă în ochii întreprinzătorului mașina „economisește mîna de lucru", în ochii muncitorului ea creează șomaj și, în mod paradoxal, devine sursă de mizerie. La începutul industrializării Angliei, Ricardo evoca acea zi din viitor cînd prin simpla rotire a unei manivele regele Angliei va produce tot ce vor avea nevoie supușii săi loiali: aceștia însă, lipsiți de muncă și de salariu, vor muri de foame alături de mașinile lor!

Lucrătorul-automat

În plus, mașinismul îl constrînge adesea pe lucrătorul modern să se transforme în automat. În timp ce meșteșugarul se afirmă și se recunoaște în opera sa, „în timp ce tîmplarul concepe, execută, cu rindeaua de cioplit sau cea de netezit în mînă, sculptează, șlefuiește, lăcuiește, iar după ce-și termină cufărul, discută cu sine, în lumina practicii sale, despre cît e de reușit", muncitorul din uzină, victimă a „diviziunii muncii", a ceea ce Friedmann numește plastic „muncă fărîmițată", este supus benzii rulante, silit să execute mereu același gest (de exemplu strîngerea unui șurub) într-o cadență impusă. Încă din 1846, Michelet scria: „Mașina nu lasă loc pentru visare, pentru vreo

distracție. Dacă ai vrea să-ți încetinești pentru o clipă mișcările, fie și cu prețul de a le executa apoi mai repede, nu poți. Neobositul cărucior cu o sută de fuse, abia l-ai împins mai încolo, că se și întoarce la tine. Țesătorul manual țese repede sau încet după cum respiră, încet sau repede. El lucrează așa cum trăiește, meșteșugul e pe potriva omului; aci, din contră, trebuie ca omul să se potrivească după meșteșug, trebuie ca făptura din sînge și carne, în care viața se schimbă în funcție de oră, să se supună ritmului invariabil al acestui oțel rece." Friedmann relevă opoziția dintre activitatea cu adevărat umană a unui profesionist **specialist**, care adaugă unei funcții de bază cunoașterea unei tehnici particulare, și activitatea automatizată și dezumanizată a muncitorului specializat (observați forma pasivă), adică a celui ce a fost specializat, supus unei munci parcelare. Civilizația mecanică ar fi, așadar, sub toate formele ei, profund antiumanistă. Ea l-ar pune pe om într-o situație de alienare, **despărțindu-l** de natură, plasîndu-l într-un mediu de automate lipsite de frumusețe și de viață; înstrăinînd cu totul pe muncitorul „de la bandă" de lucrul pe care-l face, îndepărtîndu-l pe meseriaș de patron și supunîndu-l pe proletar, „mădular viu al unui organism mort" (Marx), disciplinei impersonale și inumane a uzinei.

În timp ce cu abia o sută de ani în urmă, omul mijlociu se putea recunoaște în celebrul tablou al lui Millet *Rugăciune,* care înfățișează un țăran și o țărancă făcîndu-și rugăciunea la sfîrșitul zilei de muncă: la picioarele bărbatului, un coș plin de cartofi; stînd în picioare, încălțat cu saboți, el pare înrădăcinat în glia hrănitoare, viața lui e simplă, rostul muncii sale, rînduit după soare și anotimpuri, este cu desăvîrșire clar. Omenirea erei industriale și-ar afla, dimpotrivă, imaginea în Charlot cel din *Timpuri noi,* victimă a muncii la bandă rulantă, devenit el însuși „bucată din mașină", și care, la sfîrșitul orelor de muncă, după ce își ia pălăria și bastonașul, „continuă să repete pe stradă, mașinal, gestul de strîngere a piuliților iar noaptea repetă în somn gestul de învîrtire a manivelei" (Eugène Schueller).

4. Rezerve față de antimașinism

Oricît de mare ar fi însă autoritatea gînditorilor care, de la Ruskin la Bergson, Gabriel Marcel, Duhamel, Bernanos, au dat glas neliniștii sau indignării lor față de civilizația mecanizată, astăzi poate că se cuvine să opunem cîteva argumente negrului lor pesimism.

Ne putem gîndi, mai întîi, că mașinismul însuși, dezvoltîndu-se, va crea remedii pentru neajunsurile pe care le-a adus cu sine. Munca automată, monotonă și inumană a muncitorului țintuit de banda rulantă se datorează, de fapt, insuficientei mecanizări a industriei. Perfecționîndu-se, mașinismul îl eliberează pe om de muncile pur mecanice.

Mașina de astăzi este capabilă să taie, să ambaleze, să trieze, să **eticheteze.** Pînă și operațiile de **gîndire** automate — calculele — pot

fi efectuate de maşini. Maşini ce nu se mulţumesc să rezolve într-o fracţiune de secundă ecuaţii ce, dacă ar fi efectuate manual, ar necesita pagini întregi de calcule, ci pot să dialogheze cu utilizatorul şi — cum este deja cazul cu „sistemele expert" — tind să se substituie inteligenţei umane.

De acum înainte, remarcă Jean Rostand, se va putea spune: „gîndit la maşină", aşa cum pînă acum se spunea „făcut la maşină". Nu trebuie acreditat, însă, pornind de aci, mitul robotului[13] redutabil, demon creat de om şi ajuns superior acestuia, deoarece creierele artificiale nu efectuează, de fapt, decît o muncă mecanică de calcul şi deducţie logică. Ele nu rezolvă, evident, decît problemele pentru care li se furnizează date: **omul păstrează privilegiul invenţiei şi al creaţiei, în timp ce maşina îl scuteşte doar de sarcinile stereotipe.** Triumful „automatizării", pe care Robert Buron a definit-o bine drept „mecanizare la pătrat" („utilizare a unei maşini pentru comanda şi controlul altor maşini") îi va lăsa într-o bună zi omului doar munca inteligentă de reparaţii şi de organizare. În Statele Unite, numărul muncitorilor manuali specializaţi scade întruna, în timp ce creşte cererea de muncitori calificaţi, de tehnicieni, de desenatori, de ingineri. Putem spune deci, cu Fourastié, că „munca maşinală a omului este sclavia trecătoare a unui mecanism imperfect".

Munca încă inumană

La aceste remarci, Friedmann ar răspunde că automatizarea universală nu se va realiza în viitorul imediat şi că deocamdată regula rămîne cel mai adesea munca parcelară şi inumană. Nici aici însă n-ar trebui exagerată răspîndirea maşinii. Alain Touraine remarcă pe drept cuvînt că „ritmul la care e supus muncitorul la bandă este fixat de oameni şi nu de maşini". Muncitorii se plîng mai mult de „cadenţele" prea rapide şi de salariile neîndestulătoare decît de natura automată şi monotonă a muncii lor. E cazul să ne ferim aici de un anumit romantism... Mulţi muncitori preferă munca la banda automată, care le lasă spiritul liber şi nu le pretinde iniţiativă. Şi apoi, pînă şi îndeletnicirile socotite de toată lumea inteligente conţin o bună doză de rutină. Îşi închipuie cineva că profesorul care corectează pentru a suta oară o banală greşeală de stil sau de ortografie în tezele elevilor, medicul care în timpul unei epidemii de rujeolă sau de scarlatină prescrie antibiotice de treizeci de ori pe zi, n-au impresia că îndeplinesc o sarcină maşinală?

Taylorismul

Pe de altă parte, se cuvine remarcat că ideile privitoare la organizarea muncii au evoluat mult în decursul anilor din urmă. Sistemul îndeobşte criticat este cel al **taylorismului**. Aici, într-adevăr, omul este sacrificat maşinii, singurul care contează fiind randamentul. Condiţiile de muncă, fragmentarea sarcinilor, ritmul benzii rulante, organizarea atelierelor, toate acestea sînt reglate numai de către inginer şi cu un singur scop: raţionalizarea şi sporirea producţiei. „Mîna

[13] Termenul „robot" vine de la cuvîntul slav „rabota", „muncă".

de lucru" recrutată pe „piața muncii" nu-i decît „material uman" (aceste expresii sînt revelatoare) care face parte din utilaj și a cărui folosire este subordonată producției. Dacă, alături de serviciile inginerului, sînt cerute și cele ale psihologului, aceasta nu se face încă, din această perspectivă, în interesul oamenilor, ci în interesul mașinilor. Se urmărește adaptarea omului la mașini, adică selectarea, printr-un sistem de teste, a oamenilor celor mai potriviți pentru o ocupație profesională sau alta.

Umanizarea muncii

De vreo treizeci de ani încoace însă, acest raport se schimbă; s-a înțeles astăzi că trebuie făcut și contrariul, mai cu seamă contrariul: **că nu omul trebuie adaptat muncii, ci munca trebuie adaptată omului.**

Astfel, se vor construi mașini mai maniabile, mai bine adaptate corpului uman și cerințelor sale. Tehnicianul căruia americanii îi spun *human engineer* (inginer specializat în factorul uman), ne spune Bernard Brichaud, nu mai are misiunea „de a construi mașini care, prin ele însele, să funcționeze mai bine, ci mașini a căror operare să dea omului mai puțină bătaie de cap, ceea ce echivalează cu a considera primordială în randamentul unei mașini disponibilitatea sa pentru om".

Mai mult decît atît, a început să cîștige teren ideea că nu-i de-ajuns ca munca să fie adaptată la om considerat ca individ abstract, ci trebuie ca și „relațiile umane" în care se află inserat muncitorul (relațiile sale cu colegii, dar și cele cu șeful de echipă) să-i ofere satisfacție psihologică și morală. Desigur că munca la bandă îl izolează materialmente pe muncitor, aflat singur în fața mașinii, dar ea îl face psihologic mai solidar cu marele ansamblu uman din care face parte. O anchetă celebră efectuată la atelierele Hawthorne ale companiei General Electric a arătat că productivitatea depindea mult mai puțin de ritmul muncii, de raționalizarea gesturilor, de amenajările localurilor — de toți acei factori materiali asupra cărora insistaseră odinioară Ford și Taylor — decît de atmosfera psihologică în care lucrau muncitorii.

Miller și Form, în lucrarea lor de sociologie industrială, relatează ca avînd valoare exemplară povestea muncitorului Joe, lucrător serios și foarte apreciat, care dintr-o dată devine morocănos, băutor, distrat. Consilierul psihologic al uzinei descoperă atunci că Joe nu se mai înțelegea bine cu soția și că era chinuit de gelozie. Psihologul izbutește, pare-se, să o facă pe soția lui Joe să înțeleagă situația, după care acesta redevine lucrătorul model de odinioară, apreciat de superiori și *good fellow* iubit de colegii de muncă. Această anecdotă — evocată fără umor de cei doi sociologi — ne arată, de altfel, limitele și pericolele acestei tehnici a „relațiilor umane". Nu se prea vede ce remedii ar putea aduce ea, spre exemplu, șomajului sau salariilor prea mici. Se vede în schimb prea bine că ea poate servi la a ascunde

muncitorilor nedreptățile condiției lor și exploatarea căreia îi pot fi victime.

Această „psihologie socială" este, poate, la fel de mistificatoare ca și mitul antimașinismului, care vrea să arunce asupra roboților întreaga nedreptate din societatea contemporană. Iar a alina ici și colo proasta dispoziție a cîtorva șefi de echipă nu înseamnă a rezolva marea problemă a organizării muncii, a proprietății private, a repartiției bogățiilor, adică „problema socială", despre care vom vorbi în continuare.

3. Problema socială

Problema socială, spune *Vocabularul* lui Lalande, „constă în a rezolva dificultățile economice și morale pe care le creează existența claselor sociale și faptul sărăciei". În sens mai general, este vorba de problema organizării economice a societății, a producției, a distribuției, a proprietății. Vom examina sistematic principalele luări de poziții în această problemă.

1. Liberalismul economic

Adam Smith și legea prețel

Pentru liberali, cea mai mare parte a dificultăților economice și sociale se datorează intervenției intempestive a statului care pretinde să reglementeze prețurile, salariile, schimburile comerciale. Mult mai bine ar fi **să fie lăsate să funcționeze mecanismele economice naturale**. „Laissez faire, laissez passer!" Economia tinde să se organizeze de la sine spre binele tuturor. Optimismului liberal îi place să creadă în „armoniile economice" spontane.

Adam Smith examinează în *Avuția națiunilor* (1774) fluctuațiile prețurilor. **Prețul natural** al unui obiect este prețul său de cost plus o marjă de beneficiu justă. **Prețul de piață** al unui obiect depinde de legea ofertei și a cererii. Dacă un produs este rar, cererea depășește oferta iar prețul de piață urcă peste prețul „natural". Dacă produsul se găsește din belșug, se întîmplă invers: prețul pieței scade sub „prețul natural". Numai că se întîmplă și ca prețurile ridicate să stimuleze oferta: produsele scumpe, fabricate în număr mai mare, se vor ieftini în sezonul următor. Prețurile prea mici descurajează oferta, producția scade iar prețurile se redresează după ce oferta a devenit mai rară. Astfel, prețul de piață tinde întotdeauna să se alinieze la cel natural. Legea ofertei și cererii funcționează ca un regulator, iar „cantitatea din fiecare marfă aruncată pe piață se proporționează de la sine în chip natural cu cererea efectivă".

Salariile muncitorilor sînt supuse unei reglări naturale analoage; dacă sînt prea mici într-o anumită profesie, nu se mai găsesc candidați pentru respectiva meserie, încît devine necesară creșterea salariilor; dacă salariile cresc anormal de mult, un număr mare de munci-

tori se vor oferi să se angajeze, iar concurența dintre ei va face ca salariile să scadă.

Statul și capitalismul

Potrivit teoriei liberalismului economic, singurul rol al statului este de a **ocroti proprietatea privată**. Teoreticienii liberalismului consideră, în fapt, proprietatea privată drept o **garanție de prosperitate pentru toți membrii colectivității**. Proprietarul unui teren agricol, al unei uzine, al unei firme de comerț este primul interesat în bunul mers al întreprinderii sale, și aceasta cu atît mai mult cu cît instituția **moștenirii** îi va permite să transmită avutul său urmașilor. Proprietatea privată este, de altfel, nu doar **utilă din punct de vedere social** (fiind stimulentul cel mai bun al muncii), ci și **legitimă din punct de vedere moral**, pentru că e drept ca persoana să nu fie spoliată de rodul muncii și al economiilor sale; proprietatea este o **prelungire naturală a persoanei**. Oare nu-i normal să considerăm ca fiind „al nostru" ceea ce am dobîndit prin muncă, curaj, economisire?

Liberalismul economic, care triumfă în secolul al XIX-lea, apare ca filozofie a capitalismului industrial. Într-adevăr, acesta se definește prin **proprietatea privată asupra mijloacelor de producție**[14]. Particularii sînt cei ce posedă uzinele, ogoarele, întreprinderile comerciale. În acest sistem economic se disting mai multe **clase sociale**, clasa socială căreia îi aparținem definindu-se prin funcția pe care noi o îndeplinim în circuitul economic. Cele trei clase fundamentale sînt clasa **capitaliștilor**, care posedă mijloace de producție pentru a căror exploatare angajează salariați, clasa **meșteșugarilor**, care posedă mijloace de producție cu care lucrează singuri, în sfîrșit clasa **salariaților**, care nu posedă decît forța lor de muncă și o închiriază pe aceasta capitalistului pentru un salariu[15].

---

[14] Proprietatea asupra mijloacelor de producție este cea care formează obiectul discuției dintre diferite teorii economice. Proprietatea asupra *bunurilor de consum* nu este practic contestată. Socialiștii care ar vrea ca statul să posede mijloacele de producție sînt, evident, de acord ca particularii să posede personal bunuri de consum ca haine, bijuterii, automobile, bărci cu motor etc.

[15] Să distingem între *caste* și *clase*. Casta e o categorie din care individul face parte din naștere. În India, fiul de brahman este brahman, fiul unui paria este paria. Distincția dintre nobili și prostime este o distincție de castă. Castele sînt *închise* (cu mici excepții, un om de rînd putînd fi înnobilat). Clasele, dimpotrivă, sînt teoretic *deschise*, întrucît este de-ajuns ca un salariat să cîștige destui bani pentru ca să devină patron; oricum, fiul unui salariat, dacă poate dobîndi o instruire suficientă, are șansa de a ajunge la venituri mai bune și deci să pătrundă într-o altă clasă. Cel mai adesea însă, această posibilitate rămîne pur abstractă și teoretică. Unii definesc clasele pornind nu de la bani și de la funcția economică, ci de la cultura și educația primite de individ. Este mai probabil ca o farmacistă (comerciantă) să se mărite cu un locotenent (salariat) decît cu un măcelar (și el, totuși, comerciant). Criteriul „mariajului posibil" indică destul de bine apartenența la o aceeași clasă (care nu este neapărat economică).

2. Critica liberalismului: socialismul marxist

Eşecul liberalismului economic în secolul al XIX-lea

Optimismul liberal nu-şi îndeplineşte promisiunile. Pentru a întrevedera acest lucru, e suficient să luăm societatea industrială din Anglia secolului al XIX-lea. Muncitorii lucrau cincisprezece ore pe zi pentru un salariu de mizerie. Copii de opt ani (iar uneori şi mai mici) coborau în fundul minelor. Mortalitatea era înfricoşătoare. Justificarea liberală a proprietăţii (legitimată ca fiind produs al muncii) părea derizorie într-o lume în care muncitorul salariat nu avea mijloacele de a deveni proprietar, în timp ce proprietarii capitalişti puteau să-şi permită să nu muncească. Libertatea despre care vorbeşte liberalismul este pur abstractă: se înţelege că angajatul şi patronul discută liber cuantumul salariului; însă angajatul, ameninţat de şomaj şi neavînd mijloacele de a aştepta, este în fapt constrîns să accepte salariul propus. Libertatea sa abstractă abia dacă poate să mascheze o aservire reală. Jean Jaurès spunea că formula „laissez faire, laissez passer" trebuie înţeleasă în felul următor: „Vulpea liberă într-un coteţ liber." Pentru că dreptul de proprietate nu priveşte doar raportul dintre un om şi un lucru. El determină, în fapt, raportul dintre un om şi alţi oameni, putînd sta la originea **exploatării omului de către om**.

Marx şi plusvaloarea

Totuşi, nu din raţiuni morale condamnă Karl Marx capitalismul liberal. În scrierea sa *Capitalul*, propunîndu-şi să analizeze structura capitalismului liberal, el pretinde că se situează pe un punct de vedere **pur ştiinţific**. Într-o perspectivă **dialectică** (inspirată de ideea hegeliană după care **contradicţiile sînt motorul istoriei**), această analiză vrea să arate că **sistemul capitalist se distruge singur în virtutea contradicţiilor lui interne**.

Principiul fundamental al capitalismului este de a trata activitatea muncitorului ca pe o marfă. Or, cît valorează o marfă? **Valoarea sa depinde de cantitatea de muncă necesară pentru a o produce**. Activitatea depusă de muncitor este plătită la preţul său de marfă, adică muncitorul primeşte atît cît îi trebuie ca să-şi refacă forţa de muncă pentru a doua zi, nici mai mult, nici mai puţin. Pentru a putea să lucreze, muncitorul are nevoie de hrană, îmbrăcăminte etc. Patronul plăteşte aceste lucruri aşa cum plăteşte pentru uleiul de gresat maşina.

Forţa de muncă a muncitorului este însă o marfă aparte, care are proprietatea de a produce, la rîndul său, valoare, şi anume **o valoare mai mare decît propria ei valoare ca marfă**. În cuvinte mai simple, muncitorul îi aduce patronului un cîştig mai mare decît plata pe care acesta i-o dă. Beneficiul produs este **plusvaloarea** (legată, după cum se vede, de faptul că munca este tratată la origine ca un lucru).

3. Capitalismul şi problema socială

Contradicţiile capitalismului

Dar sistemul capitalist dă naştere la contradicţii:

a) Crizele economice

Interesul patronului este de a-şi vinde produsele cît mai scump cu putinţă plătind salarii cît mai mici cu putinţă, spre a-şi spori astfel

plusvaloarea. Muncitorii, prost plătiți, nu vor fi însă în stare să cumpere obiectele pe care ei înșiși le-au produs. Produsul mîinilor lor, expus în vitrina negustorului, le rămîne străin — este un aspect al „înstrăinării" —, inaccesibil. Din acest motiv multe produse rămîn nevîndute. Comenzile negustorului către industriaș scad, făcîndu-l pe acesta din urmă să concedieze o parte din muncitori. Este lesne de înțeles că șomerii vor cumpăra și mai puțin decît salariații. Survine criza.

b) Războaiele

Ideal ar fi, evident, să se găsească o marfă care să aibă întotdeauna cumpărători. Or, materialele de război reprezintă un tip de marfă excepțional pe care statul este interesat să o cumpere, pe care nu o revinde și pe care o distribuie fără a concura pe nimeni! În plus, războiul va fi necesar pentru a deschide noi piețe, iar distrugerile de război vor stimula producția postbelică. Jaurès spunea: „capitalismul aduce cu sine războiul așa cum norii aduc furtuna".

c) Concentrarea

Pentru a înțelege procesul de concentrare, trebuie pornit de la distincția marxistă dintre **capitalul constant și capitalul variabil**. Capitalul constant (numit așa pentru că în mod direct nu aduce nimic patronului) reprezintă valoarea mașinilor și a materiilor prime. Capitalul variabil îl reprezintă banii care servesc la plata salariilor și care deci îl pun pe lucrător să muncească, să producă mărfuri, așadar să reproducă banii. Progresele mașinismului impun însă patronului să mărească întruna capitalul constant. Din acest motiv rata profitului scade, plusvaloarea fiind înghițită de investiții. Numai industriașul cel mai bogat poate să cumpere mașinile cele mai mari, cu care să producă mai mult într-un timp mai scurt, ceea ce îi permite să vîndă mai ieftin decît concurenții săi mai slab echipați. Micul patron sucombă deci în fața concurenței și devine proletar. Marele patron absoarbe încetul cu încetul alți industriași. În aceasta constă concentrarea capitalului, la capătul căreia nu va rămîne decît un mic număr de mari capitaliști exploatînd o masă de proletari. Astfel capitalismul, prin evoluția sa dialectică, își produce „proprii săi gropari". În acest moment, revoluția socialistă și **naționalizarea mijloacelor de producție** sînt aproape. Capitalismul își va fi pregătit singur propria sa expropriere, întîi prin aruncarea unui mare număr de foști capitaliști în rîndurile proletariatului, apoi **prin organizarea de monopoluri atît de mari, încît acestea pot deveni ușor și fără tranziție instrumente ale unei economii colective**[16].

[16] Astfel, contradicțiile capitalismului pregătesc comunismul „cu fatalitatea ce prezidează la metamorfozele naturii". Totuși, apariția comunismului necesită formarea unui partid revoluționar care-i unește pe proletari pentru acțiune dîndu-le „conștiința de clasă" și constituie instrumentul *revoluției*, preambulul „dictaturii proletariatului".

4. Concluzii

Sistemul marxist stă la originea unor experienţe economice desfăşurate pe o scară uriaşă (U.R.S.S., China). Fără a ne propune să judecăm asemenea realizări, ceea ce ar depăşi intenţiile manualului, putem face totuşi cîteva observaţii.

Despre experienţele marxiste

În primul rînd, **nicăieri în lume** (cel puţin pînă acum) **sistemul comunist** (naţionalizarea integrală a mijloacelor de producţie) **nu s-a substituit sistemului industrial capitalist**. Rusia şi China nu erau înainte de revoluţia comunistă ţări industrializate, ci ţări cu economie esenţialmente agricolă, cu o structură feudală. Sub acest aspect profeţiile marxismului par a fi fost infirmate.

Pe de altă parte, în ţările capitaliste, în locul revoluţiei brutale prevăzute de Marx, prin reforme parţiale condiţia muncitorului s-a ameliorat considerabil. Acolo unde Marx anticipa o „răsturnare dialectică", au intervenit corecţii progresive. Începînd de pe la mijlocul secolului al XIX-lea, primele „legi sociale" limitează riguros munca copiilor în fabrici. După aceea, puterea sindicatelor muncitoreşti va obţine din partea patronatului alte concesii: concediile plătite, limitarea timpului de muncă, adesea un „salariu minim" garantat de stat.

În sfîrşit, economia marxistă, acolo unde a fost creată, este departe de a fi fost un succes. Pe de o parte, marxismul triumfător este însoţit pretutindeni de o **reducere a libertăţilor publice**: dispariţia oricărui partid politic opus partidului comunist, suprimarea libertăţii presei. Apoi, **nivelul de trai al ansamblului populaţiei** a scăzut fără ca măcar să se fi instaurat egalitatea veniturilor (se menţine un grup de privilegiaţi, *nomenclatura*, avînd acces la magazine speciale). Evenimentele din ultimele luni ale anului 1989 din Europa de Est par să confirme acest eşec al socialismului marxist. Capitalismul liberal se vădeşte a fi, cu siguranţă, mai eficace în ce priveşte creativitatea întreprinderilor şi cantitatea producţiei. Marele eşec al capitalismului rămîne şomajul, ale cărui efecte dramatice nu sînt corijate decît parţial prin intervenţia statului.

IDEILE ESENȚIALE

Munca este transformarea naturii de către inteligența umană, în scopul satisfacerii nevoilor noastre.

De la cele mai primitive unelte la mașinile cele mai complexe ale civilizațiilor industriale, eficacitatea muncii n-a încetat să progreseze. Nu doar cantitatea producției a crescut prodigios, ci și ceea ce se cheamă productivitatea, adică viteza de producție (o oră în 1800 pentru recoltarea unui ar de grîu cu secera, treizeci de secunde în 1990 cu o combină de secerat și treierat). Este incontestabil că nivelul de trai al națiunilor industriale reflectă înainte de toate nivelul productivității. Faptul nu trebuie niciodată pierdut din vedere atunci cînd, în altă ordine de idei, comparăm sistemele economice.

Economia liberală, prezentată sub forma ei radicală de Adam Smith în secolul al XIX-lea, are drept principiu: „Laissez faire, laissez passer". Statul nu trebuie să intervină în sistemul schimburilor care ascultă, oricum, de o lege ineluctabilă: legea pieței. Prețul unei mărfi crește atunci cînd ea este rară (ofertă slabă, cerere mare) și scade în caz contrar. Salariile muncitorilor sînt supuse acestei reglări naturale. Dacă într-o anumită profesie salariile sînt mari, se prezintă spre angajare un mare număr de candidați iar concurența dintre ei face ca salariile să scadă.

Karl Marx are marele merit de a fi descoperit secretul legii schimburilor: *sub un schimb aparent anodin de lucruri* (pe de o parte forța de muncă, pe de alta salariul) *se ascunde în fapt exploatarea unei clase sociale de către o alta*: munca lucrătorului este plătită ca o marfă a cărei valoare se măsoară (ca la orice alt obiect) prin cantitatea de muncă necesară spre a o produce. Activitatea muncitorului este plătită la prețul ei de marfă, adică întreprinzătorul privat dă muncitorului atît cît îi este necesar ca să-și refacă forța de muncă pentru a doua zi, nici mai mult, nici mai puțin. Numai că munca este o marfă de un fel aparte, care are proprietatea de a produce, la rîndul său, o valoare mai mare decît propria ei valoare ca marfă. Această *plusvaloare* măsoară exploatarea la care proprietarul instrumentelor de producție îl supune pe muncitorul salariat.

Socialismul marxist înțelege să pună capăt acestei *exploatări* prin naționalizarea mijloacelor de producție. Totuși, acest sistem nu a suprimat, ba chiar a sporit într-o măsură însemnată *opresiunea* exercitată de putere asupra lucrătorilor, iar nivelul productivității a crescut în țările comuniste mult mai puțin decît în țările capitaliste.

Societățile de tip industrial, fie că sînt liberale sau socialiste, sînt puse astăzi sub semnul întrebării în ce privește chiar principiul lor. Epuizarea surselor de energie ale planetei, inegalitatea tot mai adîncă dintre țările dezvoltate și cele în curs de dezvoltare, ne fac astăzi să ne îndoim de acea religie a progresului care se impusese pînă la mijlocul secolului XX. *Societatea de consum* — care nu are alt ideal decît creșterea continuă a consumului de mărfuri — pare multora din contemporanii noștri lipsită de o adevărată valoare umană. Preocuparea exclusivă pentru progresul cantitativ — care, oricum, este foarte aproape de a-și atinge limitele în țările dezvoltate — dă astăzi înapoi în fața preocupării pentru calitatea vieții.

LECTURI

DURKHEIM, E., *De la division du travail social*, P.U.F.
FOURASTIÉ, J., *La réalité économique: vers la révision des idées dominantes en France*, Laffont.
Les trente glorieuses, Fayard.
FRIEDMANN, G., *Où va le travail humain?* Gallimard
Le travail en miettes, Gallimard.
SMITH, A., *Avuția națiunilor*, trad. rom., Editura Academiei, București, 1962.
WEBER, M., *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, trad. rom., Humanitas, 1993.
MARX, K., *Capitalul*, trad. rom., în *Opere*, vol. 23 Editura Politică, București, 1966.

SUBIECTE DE REFLECȚIE ȘI DEZBATERE

- Poate fi eliberat muncitorul de orice aservire?
- Se numără munca printre drepturile omului?
- Poate fi totul cumpărat?
- Există loc pentru morală în raporturile economice?
- Cum trebuie gîndite raporturile dintre schimburile economice și ansamblul vieții sociale?
- Este munca, pentru individ, un mijloc de a deveni o persoană?
- Este munca un drept?
- Este munca o fatalitate?
- Valoarea unei civilizații se reduce oare la dezvoltarea ei tehnică?
- Cum se explică faptul că mașinile pot fi considerate nu doar ca obiecte tehnice, ci ca fiind înzestrate cu o putere benefică sau malefică?
- Trebuie să ne temem de mașini?
- Scoateți în evidență interesul filozofic al următorului text, pornind de la analiza lui sistematică:

„Căutarea unei munci în vederea cîștigului constituie astăzi o preocupare comună aproape tuturor locuitorilor din țările civilizate; pentru ei munca a încetat de a fi un scop în sine, devenind mijloc: ei nici nu fac, de altfel, multe eforturi cînd e vorba să aleagă, cu condiția de a cîștiga bine. Există însă și firi mai rare, care preferă să piară decît să muncească fără bucurie; firi sucite, oameni ce nu se mulțumesc cu puțin și pe care un cîștig mare nu-i satisface dacă nu văd în munca însăși cîștigul cîștigurilor. Din această rară categorie de oameni fac parte artiștii și contemplativii de tot felul, dar și acei inși fără ocupație ce-și petrec viața în vînători sau călătorii, în vizite galante sau în aventuri. Ei toți caută munca și osteneala în măsura în care acestea pot fi legate de plăcere și, dacă-i nevoie, cea mai grea dintre munci și cea mai istovitoare dintre osteneli. În afara acestora însă, ei sînt de o lene hotărîtă, chiar dacă ar fi ca aceasta să le aducă ruina, dezonoarea, pericolul morții sau al bolii. Ei se tem mai puțin de plictis decît de o muncă fără plăcere: trebuie chiar să se plictisească mult pentru ca munca *lor* să reușească." **(Nietzsche)**

CAPITOLUL 15

Arta

Arta

Cuvîntul „artă" este ambiguu. El ne poate trimite la tehnică sau la artele frumoase, la munca meşteşugarului sau la aceea a artistului. În sensul cel mai general, arta înseamnă o producţie umană, ceva ce „omul adaugă naturii". Dar în timp ce activitatea tehnică este orientată spre preocupări utilitare, activitatea artistică (de care va fi vorba în aceste pagini) vizează o valoare specifică: frumosul. După *Vocabularul* lui Lalande, „**arta sau artele desemnează orice producţie de frumos prin operele unei fiinţe conştiente**".

Estetica

Iar ceea ce numim **estetică** nu este altceva decît **reflexia filozofică asupra artei**[1]. A reflecta asupra artei înseamnă înainte de toate a elucida sensul acestei *valori* particulare care este frumosul.

1. Natura artei

Frumosul natural

Se pare că sentimentul frumosului şi al urîtului a precedat activitatea artistică. Oamenii au fost sensibili la frumuseţea unei flori, a unui animal, a unui chip, a unui apus de soare înainte de a fi existat picturi frumoase sau sculpturi frumoase. Ar exista deci o **frumuseţe naturală**, independent de **frumuseţea artistică**. Care este criteriul frumuseţii naturale? Dacă e vorba de o fiinţă vie, „frumuseţea" ei pare să rezulte din **perfecta adaptare a formelor sale la funcţiile sale**. Iată mai mulţi cai de curse. Caii pe care îi socotim cei mai frumoşi sînt aceia ale căror membre, în acelaşi timp subţiri şi puternice, ale căror forme suple sugerează cel mai bine iuţeala alergării. În general, frumuseţea unei fiinţe vii pare să fie legată de tinereţe, de sănătate, de exuberanţa vitală. Fără îndoială, e mult mai greu de găsit criteriul obiectiv al frumuseţii lucrurilor neînsufleţite: o stîncă, un apus de soare. După Charles Lalo, aici frumuseţea este puterea. „Dintre două stînci cea mai frumoasă este cea mai greu de distrus, cea mai impunătoare. Dintre două ceruri senine, cel mai strălucitor, cel mai implacabil, dintre două furtuni cea mai teribilă şi chiar dintre două deşerturi, cel mai dezolant, mai sălbatic şi mai monoton."[2]

---

[1] Termenul „estetică" vine din grecescul *aisthesis*, sentiment, şi apare în secolul al XVIII-lea. La Kant, estetica este filozofia senzaţiei şi a „formelor *a priori*", spaţiul şi timpul. Dar, la Kant, cuvîntul este folosit de asemenea în sensul său actual: reflexie filozofică asupra sentimentului frumosului, asupra gustului şi asupra artei în general.

[2] C. Lalo, *Introduction à l'esthétique*, Armand Colin.

Dar judecata privind frumusețea apare aici deosebit de subiectivă, relativă la gusturile fiecăruia, la epocă și la diversele civilizații. Pădurile adînci și pustii, munții gigantici, prăpastiile fără fund care îi vor încînta pe romantici nu sînt pentru Doamna de Sévigné decît „singurătăți înfiorătoare". Frumusețea naturală este înainte de toate ceea ce răspunde unui sentiment personal, ceea ce trezește în noi bucuria. „Ceea ce numim frumos în natură, spune Lalo, este înainte de toate ființa sau lucrul cu care am fi deosebit de fericiți să ne întovărășim."

Frumusețea artistică

Dar frumusețea artistică? Nu este ea imaginea, expresia frumuseții naturale realizată prin tehnici umane? „Ochiului, spunea Leonardo da Vinci, frumusețea pictată îi procură aceeași plăcere ca și frumusețea reală." Mitul lui Pygmalion care însuflețește statuia ieșită din mîinile sale, pare să sugereze că frumusețea artistică perfectă este aceea care se confundă cu frumusețea naturală. Toți artiștii, din toate școlile, au repetat mereu că **trebuie să ne inspirăm din natură**. Victor Hugo e, în această privință, de aceeași părere cu Boileau, iar Ruskin declară: „Trimiteți pe arhitect în munții noștri. Să învețe acolo ce înțelege natura prin boltă, ce înțelege ea prin cupolă." Acantul grec, trefla gotică, ogiva nu sînt altceva decît imitații ale frunzelor.

Și totuși, noi ne propunem să arătăm că această confuzie între frumusețea naturală și frumusețea artistică nu e decît o prejudecată, prejudecata fundamentală pe care trebuie să o distrugem înainte de a pătrunde cu adevărat în domeniul autentic al artei.

Fără îndoială, anumite forme de artă favorizează mai ușor decît altele confundarea frumuseții naturale cu frumusețea artistică. Artiștii numiți clasici au căutat cel mai adesea să reprezinte în opera lor ceea ce este deja frumos, adică sănătos și plăcut în natură. Fidias, Proxitele, iar mai tîrziu da Vinci, Rafael, Michelangelo redau tipuri superioare de umanitate, atleți sau femei superbe. Muzica clasică caută predominanța consonanțelor. Eroul cornelian, plin de curaj și de noblețe, are un suflet frumos. Sculptura, în mod deosebit, a urmărit aproape totdeauna să reprezinte modele frumoase prin ele însele. Cu soliditatea ei materială, cu cele trei dimensiuni ale operelor sale, ea produce mai ușor impresia de realitate.

Nu prea vedem cum ar fi putut statuia lui Brunetière (din cimitirul Montparnasse din Paris), fidelă modelului său într-atît încît artistul a considerat că e bine să înfigă și un lornion pe nasul eroului său — să fie o statuie frumoasă!

Frumusețea operei nu este aceea a naturii

Cu toate acestea, chiar și arta clasică, chiar și sculptura ne lasă deja să ghicim că frumusețea artistică este altceva decît frumusețea naturală. Sadismul lui Nero — care are o plăcere tulbure cînd o face să plîngă pe nefericita Iunia — este o pasiune ignobilă, proprie prin ea însăși să stîrnească dezgustul, dar admirabila scenă din *Britannicus* în care Racine prezintă acest sadism într-o atmosferă de clar-obscur care ne amintește de Rembrandt, este una din capodoperele in-

contestabile ale artei tragice. Nu a creat Rodin o operă admirabilă, *Aceea care a fost Heaulmière*, avînd ca temă goliciunea hidoasă a unei femei bătrîne uzate de desfrîu? Boileau, maestru al esteticii clasice, spunea deja:

„Nu există şarpe, nici monstru odios
Care imitat prin artă să nu placă ochilor".

Frumuseţea operei nu este aceea a naturii. Orice ar spune unii artişti, acest lucru se înfăţişează gîndirii noastre ca o evidenţă. Şchiopul lui Ribera, păduchioşii lui Murillo, tavernele pictorilor olandezi, vacile lui Potter sau cratiţele lui Chardin sînt din punct de vedere artistic lucruri frumoase. Dar un ceaun într-o bucătărie, o vacă oarecare într-o păşune şi cu atît mai puţin un păduchios în carne şi oase, zărit pe o stradă leproasă din Madrid, nu sînt lucruri frumoase, nu au „frumuseţe naturală". Sau, cel puţin, noi nu le vom conferi un soi de frumuseţe decît **pornind de la cultura noastră artistică**. Vom spune despre un cerşetor întîlnit pe pragul unei biserici că este frumos „ca un Murillo". Umile lucruri de bucătărie ne vor da o emoţie artistică pentru că ele ne vor sugera o pînză de Chardin. Oscar Wilde scria într-o zi unui prieten: „În dimineaţa aceasta grădina mea seamănă cu un tablou de Corot", iar fraţii Goncourt notau în jurnalul lor că nişte cai zăriţi prin uşa unui grajd „erau frumoşi ca nişte pînze de Géricault"[3]. Evoluţia frumuseţii naturale, pentru un spirit cultivat, este de fapt legată de evoluţia artei. Operele de artă sînt acelea care ne învaţă să gustăm anumite realităţi din natură faţă de care, altfel, am fi rămas indiferenţi.

Deosebirea radicală dintre frumuseţea naturală şi frumuseţea artistică (arta, spune Kant, **„nu este reprezentarea unui lucru frumos, ci reprezentarea frumoasă a unui lucru"**) ne permite să rezolvăm cu uşurinţă o dificultate care l-a încurcat pe Pascal. „Ce vanitate, scria el, mai e şi pictura care atrage admiraţia noastră prin asemănarea cu lucruri ale căror originale nu le admirăm!"

Arta nu este o imitare a naturii

Adevărul e că arta nu este nicidecum o imitaţie. **Imitarea răspunde altor trebuinţe decît celor artistice**. Dacă eu aştept de la fotograf o imagine „foarte asemănătoare" a copiilor mei, aceasta se întîmplă deoarece vreau să am o amintire fidelă a vîrstei lor fragede şi nu pentru că doresc o operă de artă. Picturile rupestre ale omului preistoric reprezintă foarte fidel scene de vînătoare. Dar nu în această fide-

[3] Am putea înmulţi exemplele cu uşurinţă. Lalo ne aminteşte, de pildă (în a sa *Introducere în estetică*) că „bătrînul Eschil pune corul din *Agamemnon* să spună, printre tînguirile sale, cînd o descrie pe Ifigenia, mergînd spre sacrificiu, împodobită şi strangulată de panglici, cu gîtul înclinat, cu gura legată brutal cu o faşă şi ochii rugători: «Ea e frumoasă ca arta»". Tot aşa, o balerină, după Chateaubriand, avea aerul melodiei însăşi, „devenită vizibilă şi împlinind propriile sale legi" (citat de Etienne Souriau, în *Correspondance des arts*).

litate rezidă pentru noi frumusețea lor. Grija pentru imitația exactă, de altfel, nu ascultă aici de o dorință estetică (picturile rupestre gravate pe pereții cei mai interiori ai peșterii erau abia vizibile), ci mai mult ca o funcție rituală — exactitatea reproducerii răspunzînd unui scrupul de magician și nu de artist. De fapt, arta realistă care pretinde că reproduce natura, este o artă tardivă, o erezie artistică. Arta realistă a lui Zola, Courbet este artă tocmai pentru că nu respectă promisiunea sa mortală, pentru că nu este o copie a naturii. „Incendiul lui Courbet, spune Malraux, ține mai mult de Rembrandt decît de realitate." Degeaba întorceau actorii în mod expres, spatele publicului la Antoine, în timpul eroic al teatrului liber sau făceau să răsune douăsprezece bătăi de ceas pentru a indica amiaza, se simțea că această pretinsă „felie de viață" n-avea de la viață decît numele, teatrul cel mai realist era altceva decît realitatea. Chiar impresia, iluzia realității nu poate fi dată de artă decît grație unor procedee care întorc spatele realității: opere ca *Omul care merge* de Rodin sau *Mareșalul Ney* de Rude sînt în această privință tipice. Omul nu a mers niciodată în felul *Omului care merge*: cu ambele picioare pe pămînt, bine sprijinite pe tălpi. Cîte erori voite pentru a da iluzia estetică a realității! Arta este o altă lume decît natura. Și, de obicei, nu emoția provocată de frumusețea naturii dă viitorului artist ideea de a crea o operă: nu viața, ci lectura unor poeme sau romane este aceea care dă ideea de a scrie un poem sau un roman. De asemenea, nu spectacolul naturii, ci vizitarea muzeelor sau a expozițiilor este aceea care ne poate îmboldi să pictăm. Cum foarte corect scrie André Malraux în *Vocile tăcerii:* „La fel cum un muzician iubește muzica și nu privighetorile, un poet versurile și nu apusurile de soare, un pictor nu este mai întîi un om care iubește figurile și peisajele. El este un om care iubește tablourile (...). După biografiile legendare, Cimabue îl admiră pe Giotto, un cioban care deseanză oi; după biografiile veridice, nu oile le inspiră pictorilor ca Giotto dragostea de pictură, ci tocmai tablourile lui Cimabue!"

Malraux ne arată că un pictor tînăr începe, desigur, prin a imita, dar prin a imita pînzele maeștrilor săi și nu natura, înainte de a găsi propria sa manieră. Tot așa, artele noi se caută întotdeauna pornind de la artele anterioare. Fotografia, cu problemele ei de încadrare, de lumină difuză sau crudă, se inspiră mai întîi din pictură și, cum zice Malraux, primele fotografii sînt „false naturi moarte, false peisaje, false portrete". Însuși cinematograful „nu a fost cucerit nicidecum pe seama vieții, ci pe seama circului și a teatrului".

Artistul se inspiră din artă mai mult decît din viață

Arta, sub toate aspectele ei, este deci o transpunere și nu o reflectare a realului. Ea este promovarea, instaurarea unei alte lumi, uimitoarea alchimie prin care, spune Malraux, „formele devin stil". Frumusețea operei de artă nu este reproducerea unei valori implicate în natură, ci **crearea** unei valori de frumusețe specifică și originală. Pentru a progresa în analiza noastră, trebuie să vorbim acum despre creația artistică.

2. Creaţia artistică

Poate fi explicată creaţia artistică?

Dar cum să dăm socoteală de o creaţie ? **A explica înseamnă a reduce noul la vechi**, necunoscutul la familiar. **A explica o creaţie înseamnă a nega originalitatea ei,** transcendenţa ei, înseamnă a refuza creaţiei caracterul ei creator. Pe de altă parte, dacă estetica filozofică ar fi capabilă într-adevăr să descopere secretul operelor de artă, esteticianul ar trebui la rîndul lui să producă opere de valoare! Paul Valéry afirma acest lucru în mod categoric: „Singura garanţie a **cunoaşterii** reale este **puterea.**"

Filozofii pretind că explică universul prin *logos*, adică prin raţiune şi limbaj, în timp ce arta se vrea dincolo de discurs şi de raţiunea care judecă. În faţa operei, se vorbeşte de intuiţie, de inspiraţie, de geniu. Nu înseamnă asta a presimţi că secretul operei este inefabil, că ea este făcută din o mie de imponderabile pe care raţiunea clară e tot atît de incapabilă de a le analiza ca şi de a le produce? Fiecare operă de artă se vrea asemenea soarelui: capabil să ne orbească prin strălucirea lui, dar fără să ne lase posibilitatea de a-l privi atent şi de a-l scruta.

Totuşi, o analiză a creaţiei artistice pare posibilă pentru că aici nu e vorba de o creaţie divină, de o creaţie *ex nihilo*, absolută, ci într-o anumită măsură de **punere în formă a unor materiale preexistente**: concertele de Bach nu ar fi ceea ce sînt, dacă Vivaldi nu ar fi existat. Cubismul îi datorează mult lui Cézanne. Şi operele care au făcut succesul lui Andy Warhol nu fac decît să reia la infinit imaginile cotidiene ale societăţii noastre de consum: sticle de Coca-Cola, portrete ale lui Marilyn sau bancnote de un dolar.

Explicaţia psihologică a creaţiei artistice

Opera de artă rămîne, înainte de toate, opera unui om care are o istorie şi aparţine unei clase sociale şi unui mediu. Psihanaliştii au arătat pe bună dreptate că pasiunile care se „estetizează" în imagini sînt acelea care, refulate, nu au putut să se traducă în acte. Creaţia este o transpunere a pasiunilor pe un plan superior, o sublimare. Freud, psihanalist al lui Leonardo da Vinci, descoperă în *Sfînta Ana* de la Luvru un vultur obsesional care ar fi desenat involuntar, inconştient, de cutele rochiei Feciorei. Alte analize văd în *Ulciorul spart* al lui Greuze simbolul inconştient al unei dezvirginări, descoperă la toate fetele pictate de Greuze, care au un corp de femeie nubilă şi un cap de fetiţă inocentă, semnul unei refulări sexuale. Un critic de artă observă că Vlaminck refulase tendinţe anarhiste şi se „elibera pictînd culori extrem de vii pentru a împroşca întreaga lume, neputînd arunca bombe".

Explicaţia sociologică a artei

Alţi esteticieni, dincolo de o reducţie pur psihologică a operei de artă şi uneori împotriva ei, caută să evidenţieze o condiţionare sociologică a artei. După marxişti, creaţia artistică ar corespunde unei

transpoziții mai mult sau mai puțin inconștiente, voalate și „mistificate", a conflictelor dintre clasele sociale sau a luptei omului împotriva naturii, dintr-o epocă dată. Aceste analize sînt adeseori pătrunzătoare: sîntem de acord cu Henri Lefebvre că operele lui Virgiliu sau cea mai mare parte a teatrului elisabetan au avut, în pofida aparențelor, un „sens politic", că dramele lui Diderot, comedia lacrimogenă din secolul al XVIII-lea pot fi abordate fructuos prin cunoașterea avîntului economic al burgheziei.

Creația artistică sfidează orice explicație

Totuși, studiul „surselor" psihologice sau istorice ale unei opere lasă la o parte — în creația artistică — esențialul, adică valoarea operei, ceea ce face din ea o operă de artă propriu-zisă. **Psihologia — sau sociologia — artei nu va reuși să explice din artă decît ceea ce în ea nu este artistic**. Estetica biografică pretinde, în mod paradoxal, să explice geniul sau talentul — adică acel ceva prin care tocmai artistul autentic se deosebește de oamenii obișnuiți — pornind de la puzderia de mărunțișuri comune, de mizerii banale, de biete secrete care constituie zestrea oricărei existențe și care nu îl singularizează nicidecum pe artist printre ceilalți oameni. Explicația istorică, sociologică este tot atît de strîmtă. Nu vom explica geniul lui Rembrandt pornind de la Olanda epocii lui, deoarece, la urma urmei, ultimul dintre micii maeștri olandezi reflectă de asemenea timpul său dar nu este Rembrandt.

Secretul creației artistice nu se află în materiale, în izvoarele operei, ci, dimpotrivă, în elanul misterios care antrenează aceste materiale, aceste surse și le metamorfozează în opere de artă. Miracolul artei rezidă tocmai în a nu reflecta numai, ci în a transfigura datele, în a le smulge din lumea vieții pentru a le introduce într-o altă lume. Oricît de frămîntată ar fi o artă autentică (gîndiți-vă la poemele lui Rimbaud, la picturile lui Van Gogh), ea va dezvălui o ordine, o unitate, o metamorfoză a haosului originar al pasiunilor și al servituților într-o armonie originală, într-o coerență suverană. Cum bine a văzut Malraux, stilul pune pecetea omului liber asupra vieții care la început îl strivește și fiecare operă de artă mărturisește o robie biruită: „Arta este un anti-destin."

Inspirația

Dar prin ce procese se efectuează creația operei? Artiștilor le place să invoce „inspirația", spontaneitatea inconștientă. Tartini și-a compus, zice-se, *Sonata diavolului* în vis, Coleridge și-ar fi scris *Khubla Khan* dormind, George Sand pretindea că „la Chopin creația era spontană, miraculoasă, el o găsea fără să o caute, fără să o prevadă, ea venea completă, bruscă, sublimă". De fapt, aceste mărturisiri sînt suspecte. Așa cum notează Henri Delacroix[4]: „Artiștii au interesul ca lumea să creadă în intuițiile neașteptate, în așa-zisele inspirații. În realitate, spunea Nietzsche, imaginația artistului bun produce în mod constant lucruri bune, mediocre sau rele. Dar judecata sa extrem de ascuțită alege, dă la o parte, combină." Paul Valéry a vorbit

[4] H. Delacroix, *Psychologie de l'art.*

într-un mod mai sincer recunoscînd că „dacă zeii ne dau graţios primul vers, nouă ne rămîne sarcina de a-l modela pe al doilea (...) care trebuie să fie în consonanţă cu celălalt şi să nu fie nedemn de fratele lui mai vîrstnic de obîrşie supranaturală“[5]. Alain replică precum un ecou: „Legea supremă a invenţiei umane este că nu se inventează nimic decît muncind.“

Trebuie să conchidem că singura estetică posibilă este o estetică de tehnician care încearcă să urmărească pas cu pas producerea operei? O asemenea analiză, care nu dezvăluie decît „procedee“, ar confunda artistul cu meşteşugarul şi ar risca să treacă pe alături de adevărata problemă. **Să recunoaştem că este imposibil să explicăm complet creaţia unei opere de artă.** Explicaţia psihanalitică, sociologică a surselor, exegeza tehnică a procedeelor nu luminează decît împrejurimile creaţiei. Dar nimeni nu poate spune prin ce alchimie neliniştea unei sensibilităţi, dezordinea pasiunilor ajung să se traducă în echilibrul formelor senine. Tocmai această armonie între o dezordine şi o ordine, între o sensibilitate şi un stil constituie misterul operei de artă. Şi am putea spune despre toţi artiştii buni ceea ce un critic literar spune despre Racine, un artist atît de mare „pentru că a fost un om cu o mie de slăbiciuni şi un muncitor cu o mie de virtuţi“.

3. Contemplaţia estetică

Subiectivismul plăcerii estetice?

Aici, simetric cu problema „creaţiei“ se pune, am îndrăzni să spunem, problema „receptării“ operei. Prin aceasta nu sîntem oare introduşi într-un univers pur subiectiv? Fiecare spectator, fiecare auditor caută plăcerea estetică acolo unde o găseşte, iar varietatea gusturilor se etalează într-un evantai multiform şi pestriţ. E imposibil să studiem desfăşurarea iubitorului de artă, ni se va spune, pentru că nu există doar una, ci miriade. În timp ce „creatorii“ au o psihologie comună tuturor, cei care o contemplă trăiesc arta fiecare în felul lui, fără nici un canon. Desigur, la toţi „contemplatorii“, emoţia estetică se traduce printr-o bucurie internă. Dar amatorul cultivat care ascultă *Al doilea concert brandemburgic*, cîntat sub conducerea lui Karl Münchinger, trăieşte oare acelaşi sentiment ca şi adolescenţii care ascultă cu încîntare cutare cîntec clasat în Topul 50?

A ne alinia la părerea lui Victor Basch care acceptă deliberat subiectivismul emoţiei artistice, ar însemna, după părerea noastră, să nimicim definitiv orice posibilitate de teorie filozofică a sentimentului estetic şi să ne interzicem orice apropiere de valoarea autentică a frumuseţii.

---

[5] P. Valéry, *Introducere în metoda lui Leonardo da Vinci*, trad. rom., Meridiane, Bucureşti, 1969.

Nu orice emoție produsă de opera de artă este o emoție estetică

De fapt, emoțiile cele mai comune produse de opera de artă nu sînt emoții estetice. Să nu vorbim de contemplație artistică la amatorul de fotografii licențioase sau la amatorul de romane, numite „populare", în care moștenitorii tineri și seducători se căsătoresc cu o muncitoare săracă... Aceste arte de „satisfacție", cum le numește Malraux, sînt „anti-arte". Valoarea estetică a unei opere nu are nici o legătură cu succesul ei la marele public. Să nu uităm că *Batista albastră* de Etienne Bêquet a fost cel mai mare succes al secolului al XIX-lea în domeniul romanului, în timp ce Stendhal rămînea necunoscut. Opera care a avut cel mai mare succes în secolul al XVII-lea a fost *Timocrate* a lui Thomas Corneille, în timp ce *Fedra* eșua iar *Cidul* nu obținea decît un succes mediocru. Melodrama „la care Margot a plîns" nu e o operă de artă, iar emoția lui Margot nu este contemplare estetică.

Caracterul original al plăcerii estetice

Fenomenologia contemporană[6] — efort pentru a descrie structurile experienței umane așa cum apar ele realmente — a scos în evidență specificitatea percepției estetice. Așa cum bine a arătat Mikel Dufrenne, preferințele noastre, gusturile noastre diversificate la infinit, departe de a constitui experiența estetică, limitează anvergura perspectivei noastre. „A avea gust înseamnă a nu avea gusturi." Iar judecata mea, departe de a fi măsura frumosului, mă judecă pe mine. De fapt, emoția estetică valabilă este recunoașterea unei realități estetice. „Departe ca opera să fie în noi, noi sîntem în ea." Putem continua să vorbim de „emoție" de „sentiment" estetic, dar atunci să înțelegem prin „sentiment" nu un moment subiectiv al vieții unui suflet, ci condiția unei revelații „esențiale".

Plăcerea estetică este o plăcere specifică. **A o reduce la altceva înseamnă a-i trăda esența**. A spune împreună cu Stendhal că „frumusețea este o promisiune de fericire" înseamnă a nu spune nimic, căci în mod sigur contemplarea estetică este o bucurie, dar nu este lipsit de importanță să precizăm ce fel de bucurie. Iar dacă subînțelegem că e vorba de o plăcere senzuală sau chiar de o emoție sexuală, confundăm contemplația estetică cu altceva. Teoria opusă acestui senzualism, intelectualismul — care reduce contemplarea estetică la percepția unei ordini raționale, a unei logici ascunse — nu respectă nici ea specificitatea emoției estetice: „Muzica, spunea Leibniz, este un exercițiu de aritmetică al unui spirit care nu știe că numără." Dar emoția ce îl cuprinde pe cel ce ascultă un concert nu se confundă cu sentimentul pe care ți-l dă rezolvarea unei probleme de matematică.

Contemplare și încîntare

Care este deci esența contemplării estetice? Atunci cînd contemplu celebrul tablou al lui Van Gogh *Măslini la St. Rémy*, cum să caracterizez emoția pe care o trăiesc? Impresia mea nu are nimic comun cu aceea pe care aș simți-o în fața unei livezi de măslini reale. Măslinii reali m-ar invita la cules sau, poate, la o siestă la umbra lor.

---

[6] M. Dufrenne, *Fenomenologia experienței estetice*.

Livada de măslini s-ar afla înaintea mea, ca un simplu mijloc de satisfacere a unor dorințe. Dimpotrivă, înaintea măslinilor lui Van Gogh mă aflu eu. Măslinii de pe o carte poștală sau de pe un tablou mediocru m-ar face să visez la odihnă, la vacanță. Ei n-ar fi pentru mine decît absență, în timp ce măslinii lui Van Gogh sînt o prezență copleșitoare, își ajung lor înșile. **Literalmente ei mă răpesc, adică mă smulg din propriul meu univers.** Ei mă introduc dintr-o dată într-o lume care nu este nici lumea vacanței nici Provența, ci este lumea lui Van Gogh. Iar această lume, această lume dramatică și frămîntată a măslinilor zbuciumați și răsuciți, trezește în mine, în mod miraculos — dincolo de drama și chinul lui Van Gogh — o bucurie persistentă și tainică.

Contemplarea estetică este invazia unei realități obsedante și exclusive, este prezența în mine a unei valori de frumusețe care pune în umbră toate celelalte. Ascult *Al șaselea concert brandemburgic*: polifonia alto-urilor soliste nu mă împiedică să văd tapiseriile destrămate și draperiile vetuste din sala Conservatorului. Dar dintr-o dată, într-o clipită, dispare totul. Nu mai există sală, nu mai există public. Nu mai rămîn decît sunetele concertului, adică prezența lui Bach însuși. Eu nu sînt singur. E un dialog care m-a răpit condițiilor exterioare ale existenței. Ce a devenit sala? Ea nu mai există pentru mine căci tot ce este material a pierit[7]. Și percepția vizuală a executanților, și senzația auditivă produsă de instrumente s-au preschimbat, printr-o transfigurare radicală, într-un sentiment care mă înalță deasupra mea însumi: în extaz.

4. Frumosul

1. De la Platon la Hegel

Care este, așadar, această valoare specifică pe care mi-o revelează contemplarea estetică?

Pentru Platon, frumosul este manifestarea sensibilă a Ideii...

Frumosul mi se prezintă sub o înfățișare concretă, sensibilă: forme, culori, sunete. Aparține el, așadar, lumii „empirice" a aparențelor sensibile, acestei lumi superficiale și sclipitoare a experienței imediate pe care, de la Platon încoace, toți filozofii ne invită să o depășim? Lumea artei ar fi în acest caz o lume de fantome și de iluzii. Dar arta, după Platon însuși, nu este o iluzie, fiindcă este o aluzie. Frumusețea sensibilă, în teoria platoniciană, este reflectarea Ideii, iar artistul este mesagerul unei lumi reale ascunse sub aparențe. Pentru a înțelege acest lucru trebuie să ne reamintim metafizica platoniciană a căderii. Sufletul, înaintea încarnării sale, a trăit printre ideile pure, iluminat de adevărul Ființei. După ce a decăzut prin uni-

[7] „Arhitectura, spunea admirabil Plotin, este ceea ce rămîne dintr-o clădire, după ce am înlăturat piatra."

rea cu corpul, care este pentru el o închisoare *(soma sema)*, viziunea lui s-a întunecat. Experienţa estetică apare aşadar ca demersul cel mai accesibil al sufletului care se străduieşte să recucerească lumea Ideilor. Emoţia produsă de vederea unui corp frumos sau a unei opere de artă e ca o trezire a sufletului care, căzut în corp, îşi aduce aminte în mod obscur (teoria reminiscenţei) de lumea Ideilor, pe care a contemplat-o înainte de încarnarea sa. Experienţa dragostei este, după Platon, experienţa estetică cea mai umilă, dar şi cea mai răspîndită şi mai uşoară. Astfel dialectica platoniciană a înălţării sufletului începe cu dragostea pentru un corp frumos, apoi pentru toate corpurile frumoase şi prin aceasta pentru formele frumoase; ea continuă cu dragostea pentru sufletele frumoase, pentru virtuţile frumoase şi, în sfîrşit, pentru ştiinţele frumoase. Ultima etapă a înălţării dialectice este cunoaşterea Ideii, frumuseţea sensibilă nefiind decît simbolul şi învelişul concret al acesteia. **Frumosul semnifică deci altceva decît aparenţa sa.** El semnifică Ideea. Platon însuşi exprimă ideile cele mai profunde ale metafizicii sale prin intermediul unor alegorii poetice, al unor mituri. Poezia mitului ascunde şi sugerează în acelaşi timp un adevăr filozofic a cărui expresie austeră şi seacă ar fi inaccesibilă multor cititori. Cu toate formele de artă e la fel ca şi cu mitul: arta este expresia ideii pure, travestite în concret şi în sensibil.

...Pentru Hegel la fel, dar într-o perspectivă istorică

La începutul secolului al XIX-lea, celebra teorie estetică a lui Hegel se situează pe linia platoniciană, îmbogăţită printr-o perspectivă istorică. Pentru Hegel, frumuseţea este totdeauna manifestarea sensibilă a Ideii. Conţinutul real al artei — tot aşa ca şi acela al religiei — nu este expresia autentică şi definitivă a Ideii. El nu exprimă adevărul complet, ci numai ceea ce poate fi figurat în concret. „Numai un anumit cerc şi un anumit grad de adevăr poate fi expus în elementul operei de artă, adică un adevăr care poate fi transpus în sensibil şi să apară în el în mod adecvat." Ca şi la Platon, există la Hegel o dialectică, dar în timp ce dialectica lui Platon era o **ascezǎ** şi o **înălţare personală**, itinerariul spiritual al unui suflet care, pornind de la emoţia estetică, ajunge prin etape succesive în posesia Ideii pure, la Hegel, ascensiunii individului i se substituie o **filozofie a istoriei**. „Tezei" artei „simbolice", reprezentată, de exemplu, de operele stranii şi lipsite de măsură ale Egiptului antic (piramidele cu dimensiuni colosale), îi urmează „antiteza" artei greceşti în care zeii nu mai sînt monştri, ci atleţi frumoşi cu forme armonioase; sinteza este oferită de arta pe care Hegel o numeşte „romantică" — dar care începe cu creştinismul; aceasta, păstrînd valoarea umană a stadiului precedent, respinge răceala neînsufleţită care îi este inerentă; în acest al treilea moment, seninătatea greacă este părăsită, arhitectura, pictura, muzica şi poezia vor exprima luptele şi suferinţele spiritului.

Dar capodoperele artei nu reprezintă posesia definitivă a ideii, a **Spiritului absolut**. Acesta, care „nu este decît la sfîrşit ceea ce el este în realitate", nu găseşte decît în filozofie — îndeosebi în filo-

zofia lui Hegel — expresia sa definitivă. **Astfel, adevărul artei — ca şi adevărul religiei — se află numai în filozofie, unica disciplină adecvată în mod autentic Ideii.** Benedetto Croce spunea că estetica lui Hegel „trece în revistă formele succesive ale artei şi le aşează pe toate în mormînt cu epitaful pe care îl scrie deasupra filozofia". Arta nefiind decît o expresie transfigurată, voalată a Ideii, Hegel poate vorbi de „moartea artei în faţa gîndirii". **Frumosul nu este decît o revelaţie confuză a adevărului**; arta, la Hegel sau la Platon, nu este decît momentul unei dialectici, o etapă provizorie în cucerirea Ideii.

2. Afirmaţiile esenţiale ale esteticii lui Kant

Fără îndoială că estetica propusă de Kant în secolul al XVIII-lea în *Critica facultăţii de judecare* respectă mai bine caracterul specific al valorii frumosului. Analizele lui Kant nu au fost depăşite, după părerea noastră. Desigur, pentru a le înţelege bine, ar trebui să le situăm în ansamblul filozofiei kantiene. Aici, ne vom mulţumi să reamintim cele patru formule celebre prin care Kant caracterizează valoarea estetică:

1. Gustul este facultatea de a judeca un obiect sau o reprezentare în raport cu plăcerea sau neplăcerea pe care ne-o procură, independent de orice **interes**.
2. Este frumos ceea ce place în chip universal fără concept.
3. Frumuseţea este forma **finalităţii** unui obiect întrucît ea este percepută în acest obiect fără **reprezentarea unui scop**.
4. Este frumos ceea ce este recunoscut, fără concept, ca obiectul unei **satisfacţii necesare**.

Judecata de gust este dezinteresată

a) Prima formulă poate fi opusă tuturor esteticilor naturaliste care definesc frumuseţea prin util sau prin interes, printr-o plăcere pur subiectivă. Plăcerea pe care ne-o dă opera de artă nu este satisfacerea unei tendinţe biologice. „Natura moartă" care ne face poftă de mîncare, „nudul" care trezeşte dorinţa sexuală pierd pentru noi calitatea lor de opere de artă. Departe de a servi ca alimente iluzorii ale dorinţelor noastre carnale, operele de artă — obiect al unei contemplaţii dezinteresate — ne eliberează de dorinţă. Acest lucru l-a văzut foarte bine Schopenhauer, discipol al lui Kant în această privinţă. Pentru el, caracterul dezinteresat al atitudinii estetice este cel mai bun remediu al voinţei egoiste şi oarbe de a trăi. În contemplaţia estetică, eu sînt „răpit", adică eliberat de mine însumi, de tirania dorinţelor mele. Teatrul tragic este deosebit de adecvat pentru a opera această conversiune a voinţei robite în contemplaţie dezinteresată. De asemenea, muzica ne eliberează de voinţa de a trăi, obiectivînd-o (*allegro*-ul înseamnă creşterea dorinţei, *adagio*-ul decepţia care vine după satisfacerea ei).

Sentimentul frumosului există a priori

b) Să examinăm acum a doua şi a patra formulă a lui Kant, care pun în lumină admirabil o ambiguitate fundamentală a valorii estetice. **În judecata de gust există ceva universal, necesar şi totodată**

iraţional, străin de concept. Să examinăm aceste două puncte. Incontestabil, frumuseţea unei opere de artă nu este relativă la un sentiment subiectiv individual sau colectiv. Ea pretinde să aibă o valoare universală. Este vorba de o universalitate de drept, nu de fapt, care nu este dezmințită nicidecum de accidentul că există opere neînţelese. La urma urmei, mulţi oameni nu înţeleg nimic din matematică, dar ea nu încetează, din această cauză, să fie adevărată şi universală! Universalitatea frumosului se recunoaşte prin aceea că opera într-adevăr frumoasă continuă să găsească admiratori în publicul luminat, chiar şi atunci cînd condiţiile psihologice şi sociale ale creării ei au fost depăşite. Societatea noastră nu mai este deloc aceea în care a trăit Homer, totuşi *Odiseea* nu a pierdut nimic din poezia sa. Şi cum spune pertinent Etienne Souriau[8]: „Valsul din *Don Juan* a pierdut pentru un modern caracterul social care pentru contemporanii lui Mozart era un dans ţărănesc aflat în contrast cu aristocraticul menuet cu care valsul se luptă în contrapunct. Dar ce importanţă are această pierdere în afară de aceea că reduce muzica la fiinţa ei muzicală?" Această fiinţă muzicală transcende toate particularităţile psiho-sociologice. Universală de drept, valoarea estetică este în acelaşi timp necesară: nu putem să nu recunoaştem superioritatea lui Vermeer asupra cutărui sau cutărui pictor olandez mărunt. Nu putem să nu recunoaştem că tragediile lui Racine sînt mai frumoase decît cele ale lui Voltaire ş.a.m.d.

Opera de artă nu răspunde nici unui interes sensibil, nici unui interes raţional

Totuşi, această universalitate şi această necesitate sînt recunoscute „fără concept". Valoarea unei opere nu este ceva care se demonstrează prin raţionamente reci. Ea se trăieşte, se simte, nu se dovedeşte. Pentru a gusta o operă a lui Racine, nu este nevoie să fi citit *Arta poetică* a lui Boileau. Sentimentul estetic realizează o **armonie** neprevăzută, oarecum miraculoasă, **între intelect şi imaginaţie**. Pentru Kant, sentimentul artistic rezolvă în mod concret antinomia dintre un gust pur subiectiv şi o judecată universală. Pentru Kant, gustul artistic nu este doar *Gefühlsurteil*, o judecată de sentiment. El este de asemenea un sentiment de judecată, altfel spus un universal necesar afectiv *(Urteilsgefühl)*.

c) Mai rămîne să explicăm a treia formulă a lui Kant, care conferă valorii estetice o „finalitate fără scop". Opera de artă are o finalitate pentru că ea este o armonie. Această finalitate este fără scop pentru că armonia operei nu semnifică nimic altceva decît pe sine însăşi, ea nu este în serviciul nici unui scop exterior artei. Această gratuitate este bine exprimată, de exemplu, prin salutul actorilor la sfîrşitul spectacolului. Ei se prind de mîini şi mulţumesc publicului. Se înţelege că ceea ce a precedat nu a fost decît un joc. Absenţa unui „scop" exterior artei ne pare în mod legitim opozabilă teoriilor platoniciană şi hegeliană despre artă. Nu trebuie să judecăm valoarea estetică a

[8] E. Souriau, *Correspondance des arts*.

unei opere după adevărul său filozofic sau intenţiile sale morale. Artistul nu este un mesager. Fără a exclude în mod sistematic arta angajată — care, de altfel, poate fi realmente artistică — vom face observaţia că nu „angajamentul" unei opere, punerea ei în slujba unui ideal moral, politic, religios, constituie valoarea ei artistică propriu-zisă. Gaëtan Picon remarca just că basoreliefurile din Farsala nu sînt admirabile numai pentru cine crede în divinitatea Demetrei şi a Korei, nici catedralele numai pentru cine crede în divinitatea lui Isus din Nazareth. Poate că, aşa cum subliniază Malraux, valorile estetice au intrat în lume din ziua în care încetînd de a opune statuia „adevăratului Dumnezeu" unui „idol", oamenii au fost în stare să admire „două statui".

5. Artele frumoase

Estetica este o disciplină filozofică, iar filozofia este iubitoare de coerenţă şi unitate. Nu trebuie deci să ne mirăm că esteticienii au încercat să ordoneze într-un „sistem" diversitatea expresiilor estetice.

Ierarhizarea artelor

Mai întîi ar trebui menţionată tentativa de ierarhizare a artelor frumoase. Charles Lalo a arătat fragilitatea acesteia, fiecare ierarhie fiind relativă la presupoziţiile filozofice ale autorului ei. Astfel, ne spune Lalo, ierarhiile antagoniste ale lui Hegel şi Schopenhauer se explică în funcţie de filozofiile lor respective. Pentru Hegel, arta neavînd altă funcţie decît aceea de a reprezenta Ideea sub o formă concretă, rezultă că forma superioară a artei este literatura, muzica fiind considerată arta cea mai puţin evoluată întrucît ea se poate lipsi cel mai uşor de orice idee. În schimb, Schopenhauer care, în opoziţie totală cu panlogismul hegelian, susţine că substanţa universului este constituită de o voinţă de a trăi inconştientă şi absurdă, conchide de aici cu uşurinţă că muzica este prima dintre arte pentru că ea nu vorbeşte limbajul intelectului, dar mişcă profunzimile fiinţei.

Diferitele principii de clasificare

Sistemele clasice se mărginesc în general să înregistreze dihotomia dintre artele spaţiului şi artele timpului. Celor trei arte plastice (arhitectura, sculptura şi pictura) le sînt opuse cele trei arte ritmice (dansul, muzica şi poezia). Privind lucrurile din această perspectivă, cinematograful, care ţine deopotrivă de spaţiu şi de timp, a fost numit a şaptea artă. Dar în afară de caracterul lacunar al acestei clasificări — în care nu s-a găsit loc nici pentru roman nici pentru teatru — putem, mergînd pe urmele lui Souriau, să criticăm această opoziţie între plastic şi ritmic: timpul nu este absent din artele plastice iar artele ritmice sînt uneori la fel de spaţiale ca şi artele spaţiului. Spaţiul este important în poezie: tipografia *Caligramelor* lui Guillaume Apollinaire este atît de importantă încît, fără ea, poemele sale ar fi de neînţeles; spaţiul contează în muzică: sunete înalte sau joase, voci care urcă sau coboară, fără a mai vorbi de aranjamentul spaţial precis

al instrumentelor orchestrei, de volumul sonor care umple sala. Şi, reciproc, aspectul vizual al monumentelor nu se schimbă după ore şi anotimpuri? Ar fi zadarnic să negăm caracterul temporal legat de maiestatea templelor greceşti, de gestul înscris în durata nervoasă a lui Van Gogh sau în timpul nepăsător al lui Matisse.

Alain a conceput, la rîndul său, o clasificare a artelor al cărei principiu se sprijină pe deosebirea dintre artele de societate (dans, teatru) şi artele solitare (sculptura, pictura). Acestea din urmă „se explică suficient prin raportul meşterului cu lucrul, fără concursul direct al ordinii umane prezente".

Poate că cel mai simplu este să clasificăm artele pornind de la deosebirea organelor senzoriale şi să menţionăm artele tactilo-musculare (sport şi dans), arte ale văzului (arhitectura, pictura, sculptura), arte ale auzului (muzica şi literatura), arte de sinteză vizuală şi auditivă (teatrul şi cinematograful).

Souriau, în cartea sa *Corespondenţa artelor*, propune o clasificare după două principii: mai întîi, deosebirea liniilor, a volumelor, a culorilor, a luminozităţilor, a mişcărilor, a sunetelor articulate şi a sunetelor muzicale; apoi, deosebirea artelor de gradul întîi (nereprezentativ) şi de gradul doi (reprezentativ).

IDEILE ESENȚIALE

„Cățelușul d-lui Bergeret, scria cîndva Anatole France, nu privea niciodată albastrul cerului necomestibil." Valorile estetice nu sînt astfel decît pentru o privire sau o ureche omenească. Frumosul, în sensul cu adevărat artistic al cuvîntului, nu este *reductibil* nici la senzualitate, nici la un interes vulgar. Kant a pus în evidență, deja în secolul al XVIII-lea, caracterul specific al valorii estetice. Judecata privind frumosul este dezinteresată, universală, necesară (altfel spus ea nu are nimic subiectiv sau arbitrar), cu toate că este „lipsită de concept", adică nu poate fi dedusă din reguli sau din norme ale rațiunii. Nu am nevoie să cunosc *Arta poetică* a lui Boileau pentru ca frumusețea unei tragedii a lui Racine să mi se impună.

Filozofia contemporană a artei se vrea simplă fenomenologie, descriere mai degrabă decît explicație, descriere a experienței estetice pe care nu o putem reduce la nici o altă experiență, fără a o trăda. Psihanaliști și sociologi pot să ne lămurească asupra unor chestiuni vecine cu arta, asupra temelor sau a materiei sale, niciodată însă asupra valorii frumosului ca atare. Poate că Freud, psihanalist al lui Leonardo da Vinci, nu greșește cînd ne invită să căutăm în *Sfînta Ana* de la Luvru un vultur obsesional care ar fi desenat involuntar pe pliurile rochiei Sf. Fecioare. Dar ceea ce Freud nu explică, este de ce lucrarea lui Leonardo da Vinci este o capodoperă. Explicația istorică și sociologică este la fel de nesatisfăcătoare: nu vom explica geniul lui Rembrandt pornind de la Olanda acelei epoci, fiindcă, la urma urmei, ultimul dintre micii maeștri olandezi reflectă de asemenea timpul său, dar nu este Rembrandt. Psihologia, ca și sociologia artei, nu vor explica niciodată din artă decît ceea ce este neartistic în ea.

Ireductibilă la senzualitate, la interese materiale, valoarea estetică este de asemenea ireductibilă la morală. Poate să existe o artă angajată (care se pune în serviciul unor scopuri politice, morale sau religioase), dar nu angajamentul este cel care dă valoare operei. E posibil chiar ca, așa cum zice Malraux, valorile estetice să fi intrat în lume în ziua în care omul nu s-a mai mulțumit să opună statuia „adevăratului Dumnezeu" unui idol, în ziua în care el a fost în stare să admire două statui; valoarea estetică a dobîndit în acea zi specificitatea ei alături de valorile morale sau religioase.

LECTURI

ALAIN, *Un sistem al artelor frumoase*, trad. rom., Meridiane, București, 1969.
BERGSON, H., *Teoria rîsului*, trad. rom., Institutul European, Iași, 1992.
HEGEL, G. W. F., *Prelegeri de estetică*, trad. rom., Edit. Academiei, București, 1966.
KANT, I., *Critica facultății de judecare*, trad. rom., Editura științifică și enciclopedică, București, 1981.
NIETZSCHE, F., *Nașterea tragediei*, trad. rom. în vol. *De la Apolo la Faust*, Editura Meridiane, București, 1978.
PLATON, *Ion, Phaidros, Banchetul.*, trad. rom. în Platon, *Opere* I–VII, Editura științifică și enciclopedică, București.
DUFRENNE, M., *Fenomenologia experienței estetice*, trad. rom., Meridiane, București, 1976.
HUYGE, R., *Dialog cu vizibilul*, trad. rom., Meridiane, București, 1981.

TEXT COMENTAT

Ideea de frumos după Plotin

„Cum de frumusețile de acolo de sus și cele de aici sînt, și unele și altele, frumuseți? Pentru că, spunem noi, ele participă la o idee. Căci fiecare lucru privat de formă este menit să primească o formă, iar o idee rămîne urîtă și străină de rațiunea divină atît timp cît nu are parte nici de o rațiune, nici de o formă; și aceasta este urîțenia absolută. Ideea ordonează, combinîndu-le, multiplele părți din care este făcută o ființă; ea le reduce la un tot convergent și creează unitatea acordîndu-le între ele, pentru că ea însăși este una și pentru că ființa informată de ea trebuie să fie una, atît cît poate să fie un lucru compus din mai multe părți."

(Plotin, *Eneade* I, 6, 62, „Despre frumos")

COMENTARIU

a) Prezentarea textului

Opera lui Plotin — note luate după expunere de discipolul său Porphyrios și publicate — cuprinde 54 de tratate care sînt reunite în șase *Enneade*, adică grupuri de cîte nouă tratate. Textul de mai sus, extras din al șaselea tratat al primei Enneade, „Despre frumos", ne dă tema esențială a esteticii platoniene. El nu poate fi înțeles pe deplin decît pornind de la opera lui Platon, a lui Aristotel și a stoicilor, a cărei sinteză personală, foarte originală, o face Plotin. Plotin (204–269) își dezvoltă doctrina în secolul al III-lea după Isus Cristos.

b) Comentariu detaliat

„...Frumusețile de acolo sus și cele de aici..."

Opoziția dintre acolo sus și aici jos este o temă fundamentală a filozofiei plotiniene. Pentru Plotin, sursa supremă a Ființei, Unul inefabil, se răspîndește de la sine, generează alte ființe, se degradează în cele din urmă în tenebrele materiei, ale multiplului. Cu toate acestea, cînd Unul este dispersat, întunecat, prăbușit în multiplu, acesta aspiră să recucerească unitatea, să se lumineze și să revină la sursa lui sublimă. Mișcării de procesiune (de sus în jos) îi răspunde elanul de conversiune (de jos în sus), prin care sufletul, căzut în corp, întunecat prin rău, se redresează și încearcă să se ridice pînă la principiul originar. Lumea de aici nu este complet despărțită de principiile lumii superioare. Există frumuseți sensibile așa cum există frumuseți inteligibile. Frumusețile sensibile sînt reflexul frumuseților inteligibile. Lumea superioară este încă prezentă și descifrabilă în frumusețea sensibilă a unui corp muritor.

„...frumusețile (...) participă la o idee."

Arhitectura, va spune în chip magnific Plotin în paragraful 3 al aceluiași tratat, este ceea ce rămîne din edificiu, după ce piatra a fost înlăturată. Dacă o casă este frumoasă, „aceasta se întîmplă pentru că ființa exterioară a casei, dacă facem abstracție de pietre, nu este decît ideea interioară care manifestă în multiplicitate ființa ei indivizibilă". Frumusețea este prezența Ideii. Influența lui Platon este aici izbitoare. Întrebările pe care și le pune Plotin la începutul tratatului său („Ce face ca vederea să-și reprezinte frumusețea în corp?... De ce tot ceea ce se leagă nemijlocit de suflet este frumos? Toate lucrurile frumoase sînt frumoase

prin una şi aceeaşi frumuseţe, sau există o frumuseţe diferită în corp şi în celelalte fiinţe? Şi ce sînt aceste frumuseţi sau ce este această frumuseţe?") sînt aceleaşi întrebări pe care le-a pus Platon în *Hippias maior*. Soluţiile lui Plotin se inspiră direct din ceea ce spune Platon în *Banchetul* şi *Phaidros*. Învăţătura fundamentală a lui Platon este că frumuseţea sensibilă vine de la participarea la o idee, că sufletul recunoaşte şi iubeşte această frumuseţe pentru că îşi aminteşte de Idei. În *Phaidros*, Platon povesteşte că fiecare suflet omenesc este ca un vizitiu care conduce doi cai, unul blînd şi ascultător, celălalt brutal şi nărăvaş. Odinioară, în cer, sufletele au urmat cortegiul zeilor şi au putut contempla din cînd în cînd, în ciuda turbulenţei calului nărăvaş, lăcaşul luminos al esenţelor pure: dreptatea în sine, ştiinţa perfectă. Tîrîte de calul nărăvaş, sufletele cad pe pămînt şi intră în închisoarea unui corp.

Totuşi, ele păstrează o amintire obscură a lumii Ideilor şi îşi menţin puterea de a sesiza concepte, de a se ridica de la multiplicitatea senzaţiilor la unitatea raţională a ideii generale. Spectacolul frumuseţii sensibile, pe acest pămînt, este cel mai potrivit, după Platon, să trezească sufletele, să le redea amintirea frumuseţii absolute în care au fost iniţiate înainte de încarnarea lor.

„...flecare lucru privat de formă (...) rămîne urît."

Nu există frumuseţe decît prin prezenţa unei idei în materie. Dar această prezenţă este acum tradusă în termeni aristotelici. Conceptul platonician de participare este înlocuit aici prin conceptul aristotelic de in-formare. Cum scrie, foarte pertinent, Emile Bréhier, „participarea echivalează cu in-formarea materiei de către formă; iar acesta nu mai este limbajul lui Platon, ci al lui Aristotel, de care Plotin, în toată această parte, este vizibil sedus, ca în toate cazurile cînd un neoplatonician are de tratat despre lucruri sensibile".

„...urîţenia absolută..."

Urîţenia absolută este privarea de formă. Aşa cum, pentru Plotin, nu există o pozitivitate a răului, tot aşa nu există nici o pozitivitate a urîţeniei. Noţiunea de valoare negativă, noţiunea de „mărime negativă", pe care Kant, în 1763, o va propune reflexiei filozofilor, este absentă din optimismul mistic al lui Plotin. Să ne ferim a vedea în deosebirea plotiniană dintre acolo sus şi aici jos un dualism de esenţă gnostică, maniheistă. Însuşi Plotin a ţinut să scrie un tratat contra sectelor gnostice. Nu există, pentru el, o lume a răului rivală a lumii binelui, răul nu este la Plotin o substanţă pozitivă, care ar fi, în propria sa ordine, în luptă cu binele: „Răul nu este decît împuţinarea înţelepciunii şi o diminuare progresivă şi continuă a binelui", răul nu este o substanţă originală, el nu este căutat de adepţii lui decît pentru reflexul binelui care mai licăreşte încă în el. Să nu uităm că tocmai lectura lui Plotin îl va smulge într-o zi pe tînărul Augustin din iluziile sale dualiste maniheiste.

Urîţenia pe care alţii o descriu ca pe o esenţă pozitivă (François Mauriac spunea, în ale sale *Memorii interioare*, despre una dintre bunicile lui, că păstra la bătrîneţe resturi izbitoare de urîţenie!) nu este decît o absenţă a frumuseţii, un rateu al acesteia. Urîţenia nu se defineşte decît pornind de la frumuseţe, a cărei întunecare este, reprezentînd punctul extrem al fărîmiţării, al degradării ei, în care „difuziunea" Unului se aneantizează. Acolo unde orice frumuseţe a dispărut — adică acolo unde Unul încetează să-şi producă opera — fiinţa însăşi este nimicită. Deoarece nu există Fiinţă decît prin Unul, deoarece frumuseţea este unificarea însăşi devenită sensibilă pentru ochi, urîţenia nu este decît unificare incompletă, fiinţă împuţinată. Dacă urîţenia absolută

este privare de orice raţiune şi de orice formă, urîţenia absolută este neantul.

„...ideea ordonează, combinîndu-le, multiplele părţi."

Deja la stoici se găsea afirmaţia că frumuseţea este armonie şi simetrie. Plotin, la începutul tratatului său *Despre frumos*, aminteşte că „frumuseţea vizibilă este o simetrie a părţilor, a unora în raport cu altele şi în raport cu ansamblul". Dar doctrina stoică este insuficientă căci ea nu pare să recunoască în diferitele ordine de frumuseţe ierarhia ascendentă pe care, în schimb, Platon, în mod just, a afirmat-o. Simetria, ea singură, nu face frumuseţea (ce simetrie se află în frumuseţea fulgerului care, brusc, străpunge noaptea?). Ceea ce face frumuseţea este prezenţa ideii şi această idee transcendentă este cea care dă fiinţelor compuse frumuseţea lor, impunîndu-le unitatea ei.

„...fiinţa informată de ea trebuie să fie una, atît cît poate să fie unu un lucru compus din mai multe părţi."

Unul este, pentru Plotin, realitatea supremă, adevăratul Dumnezeu. Unul nu este Fiinţa, ci mai curînd sursa inefabilă a întregii Fiinţe. El este fiecare lucru şi nu este nici unul din aceste lucruri. El este acela din care emană orice existenţă, orice viaţă, orice valoare, dar el însuşi este astfel încît despre el nu se poate afirma nimic, nici viaţa, nici esenţa, dar el este superior tuturor şi sursă absolută a toate. Unul este acela prin care toate fiinţele sînt (în grade diferite de plenitudine ontologică şi, prin chiar aceasta, de frumuseţe). „Există sănătate atunci cînd există unitate de coordonare în corp, există frumuseţe cînd unitatea ţine unite părţile, există virtute în suflet cînd unirea acestor părţi merge pînă la unitate şi acord." Despre fiecare fiinţă se poate spune că „cu cît este mai puţin, cu atît are mai puţină unitate, cu cît este mai mult, cu atît are mai multă unitate"; gradele de frumuseţe, pentru că sînt grade în realizarea unităţii, măsoară în acelaşi timp gradul de plenitudine ontologică.

c) Concluzie

Estetica lui Plotin, care reţine esenţialul din învăţătura lui Platon, este o estetică metafizică. Frumuseţile sensibile nu sînt astfel decît prin participarea la Idee, prezentă într-un grad mai mare şi în frumuseţile inteligibile. Nu există autonomie a frumuseţii în raport cu adevărul (frumosul este splendoarea adevărului) nici în raport cu Fiinţa (unitatea care face frumuseţea este, de asemenea, ceea ce structurează fiinţele).

SUBIECTE DE REFLECȚIE ȘI DEZBATERE

- Cum să definim frumosul? Se vor confrunta formulele următoare:

„Frumusețea nu este decît făgăduința fericirii" **(Stendhal).**
„Ce este frumusețea? O convenție, o monedă al cărei curs depinde de timp și loc" **(Ibsen).**
„Frumosul este eliminarea a tot ce este de prisos" **(Michelangelo).**
„Frumosul nu înflorește decît pe util, pînă și în poezie unde măsura și ritmul au avut mai întîi ca scop de a servi memoria" **(Alain).**
„Frumosul este (...) obiectul unei satisfacții dezinteresate" **(Kant).**
„Frumusețea, adică justețea, proporția și ordinea" **(Kant).**
„Frumusețea este o logică percepută ca o plăcere" **(R. de Gourmont).**
„Frumosul e totdeauna bizar" **(Baudelaire).**

- Artă și societate.
- Artă și metafizică.
- Artă și morală.
- Putem explica operele de artă?
- Cum înțelegeți această formulă a lui Claude Roy: „Omul a inventat literaturile iar ele l-au răsplătit din plin"?
- Ce reflexii vă sugerează acest gînd a lui Pascal: „Ce vanitate mai e și pictura, care atrage admirația noastră prin asemănarea cu lucruri ale căror originale nu le admirăm!"
- Explicați și, dacă e cazul, discutați această judecată a lui Anatole France: „Arta nu are ca obiect adevărul. Adevărul trebuie să-l cerem de la științe, pentru că el este obiectul lor."
- Ce credeți despre această observație a lui Frank Kafka: „Arta zboară în jurul adevărului, dar cu voința fermă de a nu se arde"?
- Thomas Mann declară: „Arta nu este o putere, ea nu este decît o consolare." Ce credeți despre această afirmație?
- Confruntați această judecată a lui George More (1852–1933): „Arta este antiteza directă a democrației" cu cea a lui Tolstoi (1828–1910): „Marile opere de artă nu sînt mari decît fiindcă sînt accesibile și inteligibile pentru toți".
- Romain Rolland scria: „Arta trebuie să suprime violența și numai ea singură poate să o facă. Misiunea ei este de a face să domnească împărăția lui Dumnezeu, adică iubirea."
- Ce reflecții vă sugerează aceste observații ale lui Jean Rostand: „Dacă acest savant n-ar fi făcut această descoperire, un altul ar fi făcut-o puțin mai tîrziu. Mendel moare necunoscut deși a descoperit legile eredității; treizeci și cinci de ani după aceea ele sînt redescoperite de alți trei savanți. Dar cartea care nu a fost scrisă, nu va mai fi scrisă niciodată. Moartea prematură a unui mare om de știință întîrzie omenirea, aceea a unui mare scriitor o frustrează"?
- O operă de artă ne invită să evadăm din lume sau s-o privim mai stăruitor?
- Ne permite arta să cunoaștem mai bine realitatea?
- Arta care ar reproduce realitatea ar mai fi artă?
- Poate fi înțeleasă arta ca o conversiune a pasiunilor?

- Există un progres al artei?
- Arta poate fi imorală?
- Cum putem judeca o operă de artă?
- Putem reproşa o greşeală de gust?
- Este adevărat că despre gusturi nu se discută?
- Putem explica o operă de artă?
- Reprezentarea estetică este mincinoasă?
- Frumosul este doar obiectul unei percepţii?
- Este de neconceput ca urîtul să poată fi obiect al artei?
- Frumuseţea se află în privire sau în obiectul privit?
- Desprindeţi interesul filozofic al următorului text procedînd printr-un studiu sistematic:

„Artiştii au interesul ca oamenii să creadă în intuiţii neaşteptate, în aşa-zisele inspiraţii; ca şi cum ideea operei de artă, a poemelor, gîndul fundamental al unei filozofii, ar cădea din cer ca un har. În realitate imaginaţia artistului sau gînditorului bun produce în mod constant lucruri bune, mediocre sau rele, dar judecata lui extrem de ascuţită, exersată, înlătură, alege, combină: astfel ne dăm seama, astăzi, după caietele lui Beethoven, că el a compus încetul cu încetul melodiile sale magnifice şi le-a triat oarecum din multe schiţe. Cel care discerne mai puţin sever şi se lasă cu uşurinţă în voia memoriei reproducătoare va putea, în anumite ocazii, să devină un mare improvizator: dar improvizaţia artistică se află la un nivel foarte coborît în comparaţie cu ideile artistice alese cu seriozitate şi chin. Toţi oamenii mari sînt mari muncitori, neobosiţi nu numai în efortul de a inventa, dar şi în acela de a arunca, de a trece prin sită, de a modifica, de a aranja." **(Nietzsche)**

CAPITOLUL 16

Libertatea

În loc de preambul

Într-o lucrare mică, *Gramatica libertății*, un filozof contemporan[1] ne invită să meditäm la un fapt divers: „Un om a fost strivit ieri de trenul 131, pe linia 3, în stația de metrou Saint-Lazare (...) Acest om avea douăzeci și nouă de ani. Ieri Bernard umbla la capătul peronului în lung și în lat; el i-a dat la o parte pe călători, s-a aplecat pentru a vedea luminile locomotivei și s-a aruncat pe șine, cu picioarele lipite și brațele strînse în lungul corpului, ca un scufundător. Cu amîndouă picioarele tăiate, cu fața arsă, a murit pe loc. De acum nu va mai da ocol colțului străzii Ordener, acolo unde, cînd era copil mic, descoperea jocul cu bile și de-a prinselea; nu va mai urca scara îngustă mirosind a prăjeală și a closet; nu va mai citi, sprijinit pe mașina de gătit cu gaz de sub lucarna bucătăriei, ofertele de serviciu din *Parisien libéré*. Învățase meseria tatălui său: croitor la confecții; de cinci luni este șomer: mică publicitate, scări, refuzuri brutale... și apoi hainele sale au devenit atît de zdrențăroase că nici nu mai îndrăznea să iasă cu ele. Ați stat zile întregi în pat cu sentimentul că nu mai aveți chip de om într-o lume care refuză mîinile dv.? Bernard auzea din bucătăria aflată dincolo de peretele subțire, zgomot de cratițe: de cînd a ajuns șomer trăiește pe spinarea mamei lui; a ieșit încă o dată; la uzină nu l-au angajat ca salahor pentru că e prea slab; la birou, un șef de serviciu s-a uitat batjocoritor la pantofii săi găuriți: nu e de lucru. În ziua următoare, la șapte dimineața, s-a strecurat în metroul Saint-Lazare la ora cînd lumea pleacă la serviciu. Toți sînt robii timpului, preocupați de treburile lor. El este liber. Este liber, poate să meargă la muzeu sau la florile din parcuri, e liber să se gîndească la fizica lui Einstein sau la Concepția imaculată. Pentru moment, el se simte mai ales liber să aleagă între robinetul de gaz metan și trenul de metrou.

E ora șapte dimineața. Începe ziua unui om liber: Un om a fost strivit de trenul 131, Bernard, un om liber între oameni liberi, a fost strivit de această libertate."

Acest fapt dezvăluie, într-o lumină tragică, întreaga ambiguitate a cuvîntului „libertate". Șomerul este liber, fiindcă nu este constrîns de orarul uzinei sau al biroului, de greutatea sarcinilor zilnice. El este sclav pentru că este supus constrîngerilor mizeriei. Este liber să caute

[1] **Roger Garaudy**, *Grammaire de la liberté*.

de lucru, iar patronii sînt liberi să nu-i ofere nimic. Şi, în consecinţă, el nu mai este liber nici să trăiască.

Libertăţile ca emancipare de constrîngeri

Dacă, înainte de a angaja o dezbatere asupra acestei probleme a libertăţii, vrem să propunem, pentru libertate, o definiţie destul de largă pentru ca ea să se aplice tuturor formelor de libertate, nu putem adopta decît o definiţie negativă: **libertatea este absenţa constrîngerii**. Vom vorbi, aşadar, de libertăţi, cuvîntul libertate se va pune la plural, căci există atîtea libertăţi cîte constrîngeri de care ne emancipăm există. Astfel, în fizică, se vorbeşte de un corp care se află în cădere liberă (adică independent de toate celelalte forţe în afară de greutate); în politică, se invocă libertatea de asociere, de opinie, care presupune o marjă de independenţă faţă de autoritatea guvernamentală. Liberul-schimb, în domeniul economic, înseamnă comerţul emancipat de constrîngeri vamale, de tarife impuse etc.

Libertatea metafizică

Pornind de aici, metafizicienii au făurit conceptul de libertate absolută. Cum foarte bine zice Lalande: „Ideea de libertate absolută, pe care am putea s-o numim meta-fizică, mai cu seamă pentru motivul că ea se opune naturii, constă într-un fel de **trecere la limită**": ne reprezentăm acţiunea ca emancipată succesiv de cutare sau cutare categorie de cauze, pînă cînd ea devine străină de orice fel de cauze.

Trebuie să înţelegem bine că libertatea înţeleasă astfel este puterea de a acţiona independent nu numai de **constrîngeri exterioare**, dar şi de orice **determinare interioară**. Eu aş avea misterioasa putere de a face acte care nu ar fi determinate dinainte nici de ideile mele, nici de instinctele mele, nici de deprinderile mele. Acesta este **liberul arbitru** al metafizicienilor, însemnînd, după Renouvier, puterea pe care omul şi-o recunoaşte — pe drept sau pe nedrept — de a acţiona „ca şi cum mişcările conştiinţei lui şi în consecinţă actele care depind de ele ar putea varia ca urmare a ceva ce este în el, dar pe care nimic, nici măcar ceea ce este el însuşi înainte de ultimul moment care precede acţiunea, nu ar predetermina-o".

Putem accepta această definiţie a libertăţii?

1. Liberul arbitru: o realitate sau un mit?

Nu putem demonstra libertatea

Este, evident, imposibil să demonstrăm existenţa unei libertăţi astfel definite. Într-adevăr, a demonstra o propoziţie înseamă a revela **necesitatea** ei, înseamnă a învedera că nu se poate ca ea să nu fie pusă. Libertatea, dimpotrivă, dacă ea este puterea de a face sau de a nu face, de a pune acte imprevizibile, presupune **contingenţa**, adică absenţa necesităţii. În legătură cu acest subiect, Alain nota că „o dovadă a libertăţii ar ucide libertatea".

O putem „arăta"?

Dar dacă libertatea nu se poate demonstra, poate că am putea face **experienţa** ei. Într-un cuvînt, nu am dovedi, dar am simţi liberul ar-

bitru. Toate filozofiile liberului arbitru pleacă de la simple descrieri ale experienței psihologice sau morale. Descartes ne asigura că „libertatea voinței noastre se cunoaște fără dovezi, prin simpla experiență pe care o avem în ceea ce o privește". Leibniz invocă „sentimentul intern viu" al liberului arbitru. Bergson descoperă libertatea în „datele imediate ale conștiinței", pe cînd Maine de Biran a întîlnit-o în acel „fapt primitiv" pe care îl constituie experiența efortului muscular.

Trebuie să adoptăm concluzia acestor filozofi? Să încercăm a-i urma în analizele lor.

1. Descartes și libertatea atenției

Libertatea de indiferență

Pentru Descartes, noi facem în conștiința noastră experiența unui liber arbitru infinit, ca acela al lui Dumnezeu. Putem refuza pînă și evidența, numai pentru a ne manifesta puterea liberului nostru arbitru. Fără îndoială că o propoziție evidentă ca „Gîndesc, deci exist", pare să pretindă asentimentul meu. Dar am mereu libertatea de a mă abține să o am în vedere, de a-mi îndepărta atenția de la ea. Eu cred ceea ce văd clar și distinct cu lumina intelectului meu; dar nu văd decît ceea ce privesc și privesc ceea ce vreau. Chiar evidența adevărului este, așadar, supusă bunăvoinței atenției mele libere.

Dar această interpretare este foarte discutabilă. De fapt, exercițiul atenției noastre nu pare nedeterminat; eu dau atenție lucrurilor care mă interesează, iar dacă sînt capabil să întorc capul de la un lucru care mă interesează în mod nemijlocit, o fac pentru a-l îndrepta spre un alt lucru care, mijlocit sau nemijlocit, mă interesează și el. Este cu totul arbitrar a izola puterea de atenție din contextul întregii mele vieți mentale care, în definitiv, o determină.

2. Sentimentul efortului după Maine de Biran

O victorie asupra durerii

După Maine de Brian, experiența efortului celui mai banal, efortul muscular, este aceea care îmi dezvăluie cel mai bine libertatea. De exemplu, ridic cu brațele întinse acest scaun. Destul de repede începe să mă doară mîna. Și totuși, **dacă vreau** pot să continui efortul. Eu nu sînt doar acest corp crispat și îndurerat, sînt de asemenea această voință superioară corpului, „hiperorganică", care își continuă efortul în ciuda durerii. Astfel, eu simt — în sensul deplin al cuvîntului — libertatea mea împotriva rezistenței și a durerii propriului meu corp.

Această analiză este exactă dar incompletă. Desigur, în experiența efortului, eu am simțămîntul că rezist la o suferință, că triumf asupra inerției mușchilor mei, dar am mereu un motiv de a face efortul, fie și numai dorința de a realiza o performanță atletică, de a bate un record... sau de a ilustra teoria lui Maine de Brian!

3. Actul gratuit

De la Bossuet la Gide

Bossuet spunea că „pentru a simți în mod evident libertatea noastră trebuie să o punem la încercare în lucrurile în care nu există nici

un motiv care să ne încline într-o parte sau în alta": Un gînditor din evul mediu, Buridan, ne cerea să ne gîndim la cazul, tragic în ochii lui, al unui măgar care ar fi la fel de flămînd şi de însetat şi care ar fi aşezat la distanţă egală de un ciubăr de apă şi de o găleată de ovăz. Măgarul ar muri de foame şi de sete. Ar trebui ca el să fie, ca şi omul, dotat cu liber arbitru, pentru a putea lua o hotărîre în afara oricărui motiv precumpănitor. Căci numai noi avem această putere de a efectua orice act, de exemplu, un act absolut absurd, fără nici un motiv, cu condiţia doar de a fi hotărîţi să-l efectuăm. În *Prometeu* al lui André Gide, chelnerul de la cafenea declară: „M-am gîndit mult timp că asta este ceea ce îl deosebeşte pe om de animale: o acţiune gratuită (...). Şi să ştiţi că prin ceea ce am spus nu trebuie să înţelegeţi o acţiune care nu aduce nimic, căci fără aceasta (...). Nu, dar gratuit, un act care nu este motivat prin nimic. Înţelegeţi? interes, pasiune, nimic. Actul dezinteresat; născut din sine; actul, de asemenea, fără scop; deci, fără stăpîn; actul liber; actul autohton."

În *Pivniţele Vaticanului*, Gide îl pune pe unul dintre personajele sale să comită un act gratuit foarte caracteristic. Lafcadio se duce la Roma cu trenul şi se pomeneşte, noaptea, singur în compartimentul său cu un bătrînel firav, Amédée Fleurissoire. „Cine o să vadă? se gîndea Lafcadio. Aici, foarte aproape de mîna mea, la îndemîna mea, această închizătură dublă pe care o pot acţiona cu uşurinţă; această uşă care cedînd imediat îl va lăsa să se prăbuşească înainte, un brînci uşor ar ajunge (...) nici măcar un ţipăt nu se va auzi. O crimă nemotivată, ce încurcătură pentru poliţie! Nu atît de evenimente sînt curios, cît de mine însumi" şi Lafcadio lasă hotărîrea la voia întîmplării. „Dacă pot număra pînă la doisprezece, fără să mă grăbesc, înainte de a vedea o lumină", omul este salvat; „încep: unu, doi, trei, patru (încet, încet) cinci, şase, şapte, opt, nouă... zece, o lumină!" Şi crima se comite.

Critica actului gratuit

Este posibil un act gratuit? Se poate răspunde că actul gratuit este determinat chiar de dorinţa de a comite un act gratuit, de a evada din comportamentul obişnuit. Dar această dorinţă însăşi se naşte oare în conştiinţă ca un început prim? În această privinţă, autorul unui pretins act gratuit este el însuşi un rău judecător. Faptul că actul îi pare gratuit nu dovedeşte că este cu adevărat aşa, căci el poate fi determinat de motive inconştiente. Spinoza observa deja: „...oamenii se cred liberi fiindcă ei cunosc numai acţiunile lor, dar nu cunosc cauzele de care sînt determinaţi..." Şi el dă un exemplu excelent: „...un om beat crede că vorbeşte din libera hotărîre a sufletului său, ceea ce, mai tîrziu, după ce s-a trezit, ar vrea să nu fi vorbit"[2].

[2] Spinoza, *Etica*, III, prop. a II-a, Notă, trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957.

Mobilurile inconştiente ale actului gratuit

Psihanaliza a arătat într-adevăr că actele cam ciudate ale căror motive nu le cunoaştem sînt cel mai puţin libere dintre toate, căci în cazul lor sîntem acţionaţi de mobiluri inconştiente[3] ai căror sclavi sîntem cu atît mai mult cu cît le ignorăm. În special crimele şi delictele sînt totdeauna profund determinate (adesea prin complexe inconştiente, frustrări secrete). Citim într-un raport al medicilor S. Lebovici, P. Mâle şi P. Pasche: „Un băiat fură un ceas de aur de la o vecină, îl păstrează fără a încerca să-l folosească în vreun fel (...). Aceasta s-a întîmplat puţin timp după ce mama lui a părăsit căminul familial, iar acest obiect strălucitor, atît de simbolic în ceea ce priveşte valoarea dragostei de mamă, l-a luat, spune el, fără să ştie de ce (...). Caracterul gratuit al gestului, foarte frecvent la adolescent, marchează un anumit număr de delicte, în care par să se exprime angoase şi frustrări." Gratuitatea conştientă disimulează aici determinarea inconştientă prin dorinţa obscură de a compensa o frustrare de dragoste. La fel, crima „gratuită" reprezintă descărcarea bruscă a unei agresivităţi inconştiente. Aparenţa de gratuitate dezvăluie o „pulsiune" rău integrată în eul conştient (deoarece mai înainte a fost refulată). În general, „sentimentul interior", „experienţa trăită" a libertăţii nu au nici o valoare obiectivă.

Maniacul euforic, un suferind de paralizie generală (sifilisul nervos) la începutul bolii sale, toxicomanul, au impresia unei libertăţi atotputernice. La fel, cum notează dr. Logre, „sugestionabilul, care este, de cele mai multe ori, un debil, are impresia că acţionează cu atît mai multă libertate cu cît acordă mai multă încredere oarbă celor a căror presiune morală se exercită asupra lui".

4. Conştiinţa morală

Libertatea ca postulat al raţiunii practice

Dar dacă alegerile noastre sînt determinate, va remarca partizanul liberului arbitru, nu-şi pierde viaţa morală orice *sens*? După Kant, „postulatul" libertăţii trebuie să fie pus ca o **condiţie de posibilitate a obligaţiei morale**. Nu trebuie să confundăm obligaţia morală cu necesitatea. Necesitatea — ceea ce nu poate să nu fie — exclude libertatea şi obligaţia. Dacă d-ta îl arunci pe duşmanul d-tale de moarte pe fereastră, nu ai nevoie să-i spui: „Cazi!" pentru că el nu poate să nu cadă; căderea lui este o necesitate impusă de legile dinamicii. În schimb, o obligaţie morală ca aceasta: „Să nu minţi!" implică libertatea: pentru ca această obligaţie să aibă un sens, nu trebuie oare ca eu să fiu liber de a mă supune sau de a nu mă supune ei? Imperativul moral nu are sens decît dacă noi avem capacitatea de a alege între bine şi rău. „Trebuie să faci, spune Kant, deci poţi".

Această formulă din urmă nu este fără cusur. Dacă liberul arbitru este condiţia obligaţiei, ar trebui să stabilim **realitatea** acestei condiţii şi nu doar să o **postulăm**. Pe de altă parte, alegerea între bine şi

[3] *Mobil* desemnează mai curînd un impuls pasional, netrecut prin filtrul raţiunii, *motiv* o determinare conştientă şi mai raţională.

rău nu este deloc o alegere indiferentă, contingentă și gratuită. Atracția valorilor intră în motivația comportamentului moral. De asemenea, greșeala nu este expresia unei alegeri gratuite. Atracția violentă a unei plăceri, a unui interes material o determină.

Așadar, nici unul dintre argumentele invocate în favoarea unui liber arbitru pur, a unei alegeri contingente, nu ni s-a părut decisiv. A admite acest liber arbitru înseamnă a introduce în comportamentul uman contingența, iraționalul. Dar dacă ne gîndim că, dimpotrivă, comportamentul uman este explicabil, motivat, noi îl supunem necesității. În aceste condiții, libertatea mai poate avea un sens?

2. Libertatea este acceptarea necesității?

Libertate și necesitate

Pentru filozofiile necesității, cum este filozofia stoică sau spinozismul, omul nu este decît un element al cosmosului, o părticică a naturii determinată de ansamblu, o simplă rotiță în mașina lumii. Nu îmbogățește știința modernă cu dovezi precise această filozofie a determinismului universal? O lectură biologică, psihologică, sociologică a comportamentului uman pare să excludă din el orice contingență. Biologia nu dă oare socoteală de toate gesturile noastre prin jocul schimburilor chimice, prin acțiunea hormonilor? Nu explică **psihanaliza** comportamentele noastre cele mai misterioase pornind de la „complexele" pe care împrejurările copilăriei noastre le-au înnodat, fără știrea noastră, în psihismul nostru? **Sociologia** va regăsi la izvoarele actelor noastre determinările educației noastre, ale clasei noastre sociale etc.

Totuși, filozofii ca stoicismul sau spinozismul ne oferă un mijloc de a converti în libertate această necesitate ineluctabilă. Pentru a fi liber, e deajuns că **consimțim** necesității, să spunem da succesiunii inevitabile a cauzelor și efectelor. Stoicii făceau ca libertatea să constea în supunere față de divina necesitate. *Parere Deo est libertas*: a adopta de bunăvoie determinismul ineluctabil, înseamnă să fii liber. Să facem față de legile cosmosului ceea ce Rousseau ne cerea să facem în cazul legii civile: „Supunerea față de legea pe care singuri ne-am prescris-o înseamnă libertate".

Necesitatea după Spinoza

Să analizăm, la Spinoza, mecanismul acestei conversiuni a necesității de libertate. A fi liber, ar însemna, după Spinoza, să fii cauza adecvată a actelor tale. Or, noi nu sîntem în mod spontan cauza integrală a actelor noastre. Noi sîntem ființe finite și slabe în natură și de aceea sîntem mai întîi sclavi, ceea ce înseamnă că actele noastre, cu mult înainte de a reflecta voințele noastre, exprimă teama noastră de tot ceea ce ne amenință. Bucuria care exprimă creșterea puterii noastre este mai rară în viață decît tristețea care reflectă descreșterea ei, strivită de forțele oarbe ale universului. Adeseori, actele oamenilor par stranii pentru că depind în același timp de dorințele lor și de cau-

ze externe. Astfel, cu toate că dorința noastră cea mai profundă este de a ne menține în viață, există oameni care se sinucid. Sau: avarul, obsedat de pofta de aur, se privează de bunurile cele mai necesare vieții, deși singurul avantaj pe care îl poate asigura posesiunea aurului este satisfacerea nevoilor noastre. În fiecare moment, suferința, chiar moartea, ne amenință. „Din cele expuse, se dezvăluie că noi sîntem mișcați în multe feluri de cauze externe și că, asemenea valurilor mării agitate de vînturi contrarii, noi sîntem împinși încoace și încolo, neștiutori de ce va veni și de soarta noastră."[4]

Libertatea spinozistă este înțelegerea necesității

Cum să convertim în libertate această servitute originară a condiției umane? Pentru a fi liber, ar trebui ca omul să nu efectueze decît acțiuni determinate de natura sa însăși și nicidecum de cauze externe: „Numesc liber un lucru care este și acționează doar prin necesitatea naturii sale, iar constrîns pe acela care este determinat de un alt lucru să existe și să acționeze."[5] Dar încă o dată, cum va izbuti omul, atît de fragil în universul imens, să se elibereze?

Aici Spinoza propune o soluție care este aceea a „înțelepciunii" antice. Pentru a fi liber în univers, e deajuns să acceptăm universul; nu putem avea tot ce vrem; ne vom elibera deci voind ceea ce avem. Dar cum să acceptăm tot ceea ce ni se întîmplă? Spinoza răspunde: cu ajutorul inteligenței; pentru a fi eliberat îmi e deajuns să înțeleg că tot ceea ce mi se întîmplă era necesar, să coincid prin inteligența mea ca această necesitate ineluctabilă. Dacă mă lovește o nenorocire, cînd voi fi înțeles că înlănțuirea cauzelor și efectelor în univers *(concatenatio omnium rerum)* face ca această nenorocire să fie inevitabilă, mă voi simți ușurat, voi înceta să sufăr, să privesc suferințele mele din unghiul de vedere mărginit al individualității mele, pentru a le considera din acela al totalității, al legăturii tuturor lucrurilor (adică, în limbajul lui Spinoza, care identifică natura și pe Dumnezeu, din unghiul de vedere al lui Dumnezeu). Și voi putea ajunge nu numai la liniște sufletească, dar și la fericirea perfectă înțelegînd că „totul decurge din eterna determinare a lucrurilor de către Dumnezeu, cu aceeași necesitate cu care, din esența triunghiului, decurge că suma celor trei unghiuri ale lui este egală cu două unghiuri drepte"[6].

Critica soluției spinoziste

Libertatea se reduce, pentru Spinoza, în esență, la conștiința necesității. Dar ne vine greu să reducem libertatea la resemnare.

Pentru Spinoza, a te elibera nu înseamnă a te transforma într-un sclav de bunăvoie? Sclavii din univers — care sîntem noi toți — vor fi oare cu atît mai liberi cu cît supunerea lor va fi mai lăuntrică și mai totală? Această teorie poartă pecetea unui secol în care dezvoltarea tehnicii era încă rudimentară, în care omul nu avea încă o mare putere asupra naturii.

---

[4] Spinoza, *Etica*, III, propoz. 59, Notă, ed. cit.
[5] Id. Scrisoarea 58-a către Schuller.
[6] Spinoza, *Etica*, I, ed. cit.

În secolul XX, o asemenea atitudine de resemnare nu mai este suficientă. Ea ar fi chiar puțin anormală. Împinsă la limită, ea ar descuraja orice acțiune concretă. La ce bun să încercăm să facem ceva dacă rezultatul, oricare ar fi el, trebuie să fie acceptat ca inevitabil? Anumite firi slabe vor prefera să se resemneze dinainte. Aceasta este „resemnarea prezumtivă" descrisă de psihiatrii germani, anume aceea a candidatului care, temîndu-se de eșec, nu se prezintă la examen, aceea a negustorului care se sinucide înainte de a da faliment. Astfel, Gribouille devansează ploaia care l-ar putea uda pînă la piele, aruncîndu-se în rîu. A alerga în întîmpinarea fatalității nu înseamnă a te elibera. Pentru a ne elibera cu adevărat, trebuie să depășim acest „complex al lui Gribouille".

3. Libertatea după raționalismul modern

A fi liber înseamnă a fi tu însuți

Dacă abandonăm aici concepția metafizică tradițională a liberului arbitru, o facem pentru a regăsi imaginea, mult mai exactă, pe care și-o face simțul comun despre libertate: sînt liber nu atunci cînd acționez oricum, cînd acționez „fără motiv" (ceea ce este de negîndit) ci pur și simplu atunci cînd fac ceea ce vreau, cînd pot să satisfac tendințele mele profunde.

A gîndi liber nu înseamnă a gîndi fără regulă sau motiv, ci a gîndi cu propria ta inteligență, cu propria ta rațiune (fără a suferi constrîngeri exterioare). Cum spune Descartes: „Dacă aș cunoaște totdeauna cu claritate ceea ce este adevărat și ceea ce este bine, nu mi-ar fi niciodată greu să apreciez ce judecată și ce alegere trebuie să fac; și astfel aș fi în întregime liber fără să fiu indiferent." De asemenea, formula lui Auguste Comte — „Nu există libertate de conștiință în geometrie" — este foarte echivocă, deoarece dacă adeziunea spiritului meu la o teoremă este impusă de logica internă a raționamentului, ea nu este manifestarea constrîngerii nici unei puteri exterioare. Adeziunea spiritului este liberă în sensul că nu depinde decît de legile spiritului.

Tot așa, **actul liber este actul cel mai gîndit, cel mai profund motivat**, cel ale cărui motive le-am cîntărit, pe scurt, tocmai contrariul actului indiferent. Fără îndoială că eu nu sînt liber dacă ascult de un capriciu de moment, de un impuls pasional, căci voi regreta actul meu. Bețivul care se precipită la crîșmă, jucătorul care aleargă spre sala de bacara nu sînt liberi; mîine, într-adevăr, băutorul va fi bolnav, jucătorul copleșit de datorii. Nu asta au vrut ei! Un impuls violent, poate irezistibil în momentul respectiv, a pus stăpînire pe ei, dar nu exprima personalitatea lor în totalitate.

Actul liber ca soluție inteligentă a unei probleme

Totuși, nu pot defini actul liber în funcție doar de mine însumi, deoarece acționez într-o situație determinată. Întrebarea metafizicianului: „Omul este liber sau nu este liber?" nu are deci nici un sens căci este pusă într-un plan abstract. E ca și cum am întreba: „Omul

este fericit sau nefericit?" De fapt, libertatea nu este o stare care ar caracteriza natura umană ca atare, ci rezultatul unei eliberări, al unei cuceriri, şi cum foarte bine spune Léon Brunschvicg, „nu ceva ce este dat, ci un lucru ce trebuie făcut". Aşadar, actul liber se prezintă sub forme variate. Nu este în mod necesar, şi nici în mod frecvent, o alegere între doi termeni ai unei dileme. El apare mai adesea ca o soluţie originală a problemelor puse de situaţia în care mă aflu. Actul liber tinde aici să se confunde cu actul inteligent. Priviţi-o pe Andromaca din tragedia lui Racine. Ea este prinsă într-o crudă dilemă: ori, pentru a salva viaţa fiului său Astyanax, ea se căsătoreşte cu Pyrrhus trădînd astfel — crede ea — fidelitatea ei faţă de memoria lui Hector; ori nu se căsătoreşte cu Pyrrhus, rămîne fidelă amintirii lui Hector, dar Pyrrhus îl ucide pe Astyanax. Ce va hotărî ea? Fără îndoială nu e vorba să măsurăm forţa „dragoste conjugală" şi forţa „dragoste maternă" şi apoi să calculăm o rezultantă! Dar hotărîrea Andromacăi nu e nici o pură creaţie, străină de orice motiv. De fapt, Andromaca se hotărăşte să se căsătorească cu Pyrrhus (legat prin promisiunea sa, acesta va asigura de aici înainte educaţia lui Astyamax), dar să-şi ia viaţa imediat după ceremonia nupţială. Această soluţie, tragică dar gîndită, această stratagemă abilă, este un act liber — pentru că este o iniţiativă chibzuită dinainte, inteligentă — dar nu este un act nedeterminat, străin de orice motiv. Nu este nici măcar un act absolut imprevizibil, căci soluţia Andromacăi este una din soluţiile posibile[7].

Libertate şi eliberare

Actul liber nu este numai un act care rezolvă o problemă pusă de raporturile noastre cu ceilalţi oameni. Într-un mod chiar mai fundamental, problema libertăţii este pusă de relaţiile omului cu lumea. La începutul istoriei sale, omul este sclavul universului, fiind „înstrăinat" într-o lume ostilă. El trebuie să se hrănească, să se apere de animale. Mulţumită inteligenţei sale, omul va pune stăpînire, în mod progresiv, pe toate forţele universului, se va elibera supunîndu-şi lumea. Din sclav al universului el va deveni stăpîn. Se va elibera, îşi va satisface trebuinţele şi îşi va asigura securitatea învăţînd să cunoască şi să folosească determinismul universului, legile universului. **Cunoaşterea şi folosirea necesităţii vor fi instrumentul eliberării omului.**

[7] În *Pertharite* al lui Corneille, se găseşte o situaţie analogă cu aceea a Andromacăi, cu o soluţie diferită. Rodelinda nu poate păstra şi coroana şi viaţa pentru fiul ei decît cu condiţia de a se căsători cu Grimvald. Ea rezolvă problema cu totul altfel decît Andromaca pentru că acceptă să se căsătorească cu Grimvald şi-i cere să sacrifice pe fiul său. Dar dacă această atitudine este complet nebunească, trebuie să ne ferim să vedem în ea expresia unui liber arbitru gratuit. De fapt, Rodelinda vrea, *din orgoliu*, să evite tîrgul, să scape de condiţiile învingătorului acceptînd, totodată, să-şi piardă fiul şi să-şi sacrifice fidelitatea faţă de memoria soţului său.

Libertate, determinism, fatalism

Trebuie, într-adevăr, să distingem cu cea mai mare grijă între fatalismul care înrobește și **determinismul care eliberează**. Fatalismul spune: acest eveniment de care vă temeți este inevitabil. Orice s-ar întîmpla mai înainte, orice ați face pentru a-l evita, el tot se va produce. În legenda greacă, lui Oedip îi este sortit să o ia în căsătorie pe mama lui și să-l omoare pe tatăl lui. Oricare ar fi evenimentele care îl preced, acest rezultat este „necesar", el nu poate să nu fie.

Dimpotrivă, determinismul afirmă numai că evenimentele sînt legate între ele prin **legi** necesare. Așa, de pildă, încălzirea unei bare de metal va produce cu necesitate dilatarea ei. Dar dacă nu vreți ca bara să se dilate, există un mijloc: nu aveți decît să vă abțineți de la încălzirea ei.

Astfel, pentru a se elibera, omul nu are nevoie de un miracol. El nu are nevoie ca legile naturii să înceteze de a se exercita, cum se întîmplă în poveștile cu zîne. Îi este deajuns să folosească cu dibăcie legile naturii. Îi este deajuns — prin tehnici eficiente — să transforme **obstacolele** în **mijloace**. Alain ne invită să medităm asupra exemplului admirabil al corabiei cu pînze care înaintează împotriva vîntului. Vînturile sînt potrivnice, și totuși, printr-o manevră dibace, mergînd în zig-zag, corabia înaintează. Marinarul nu a trebuit, în acest scop, să modifice, miraculos, direcția vîntului. Dar a folosit în mod inteligent legile naturii. „Oceanul, spune Alain, nu vrea nici binele nici răul. Valul urmează vîntul și luna, iar dacă eu întind o pînză în vînt, vîntul o împinge în funcție de unghiul de bătaie. Omul orientează pînza, apasă pe cîrmă, înaintînd **contra vîntului prin însăși forța vîntului**". Hegel spunea deja că omul se eliberează prin „viclenia rațiunii". Rațiunea nu acționează direct, ci printr-un ocol, prin „medierea" legilor naturale. E deajuns să combinăm cu viclenie acțiunea legilor naturii, să „lăsăm obiectele să acționeze unele asupra altora și să se uzeze în frecarea lor reciprocă pentru ca în același timp rațiunea să-și înfăptuiască scopurile sale".

Astfel, atunci cînd Spinoza spunea că libertatea constă în conștiința necesității, el indica cel puțin condiția primă a unei eliberări efective. Cum scrie Engels în *Anti-Dühring*: „Oarbă este necesitatea numai în măsura în care nu este înțeleasă. Nu în mult visata independență față de legile naturii constă libertatea, ci în cunoașterea acestor legi și în posibilitatea dată prin aceasta de a le face să acționeze în mod sistematic în vederea unor scopuri determinate. Libertatea constă în dominația asupra noastră înșine și asupra lumii exterioare, întemeiată pe cunoașterea legilor necesare ale naturii."

Libertate și tehnică

Noi identificăm deci libertatea cu tehnica (stăpînirea lumii prin utilizarea legilor sale), tehnică despre care Descartes spunea deja, în a șasea parte a *Discursului asupra metodei*, că ne-ar face „stăpîni și posesori ai naturii".

Însă contemporanii noștri nu împărtășesc întotdeauna acest optimism rațional. Ei recunosc că tehnica eliberează omul de natură. Dar

adaugă că omul a devenit sclavul tehnicii sale. Ei acuză maşinismul de toate relele noastre, invocînd dezvoltarea monstruoasă a armelor de război, spectrul hidos al bombei atomice.

De fapt, argumentele de acest ordin nu sînt decisive. Căci nu trebuie să spunem că avem prea multă tehnică în domeniul materiei. Trebuie să spunem mai curînd că nu avem destulă tehnică în domeniul relaţiilor umane. Cunoaştem mult mai puţin mecanismele societăţilor omeneşti şi determinismul comportamentului uman, decît determinismul fenomenelor fizice şi chimice. Aceasta este ceea ce limitează atît de periculos, astăzi, libertatea noastră. Nu trebuie să spunem că avem prea multă tehnică în domeniul industrial, dar trebuie să spunem că nu avem destultă tehnică în domeniul economiei şi al politicii, al distribuirii resurselor, al relaţiilor internaţionale. Dacă organizarea economiei şi a relaţiilor umane ar fi tot atît de raţională ca şi exploatarea materiei, noi am fi mult mai liberi.

Libertatea nu înseamnă anarhie

Drumul eliberării noastre trece prin progresul ştiinţelor umane. Şi aici întîlnim o idee esenţială, cu toate că de multe ori ignorată. Libertatea nu este anarhie, ci, dimpotrivă, presupune organizare raţională. Dacă lumea fizică ar ignora determinismul, dacă ea ar fi teatrul unor miracole perpetui, acţiunea omului nu şi-ar găsi în ea nici un punct de sprijin. Noi am fi sclavii capriciilor sale şi nici o libertate nu ar fi posibilă. Tot aşa, absenţa legilor dintr-o societate, ceea ce ar asigura în mod abstract libertatea tuturor (fiecare ar face ce ar vrea), ar duce în fapt la nimicirea celui mai slab de către cel mai tare. Regimul numit „liberalism economic" nu garantează decît o libertate economică **abstractă**. Oferta şi cererea sînt în sînul ei libere, statul nu intervine în fixarea preţurilor şi a salariilor, ceea ce se traduce **în mod concret** în dominaţia acelor care posedă instrumentele de producţie asupra celor care nu posedă decît forţa lor de muncă. Principiul acestui liberalism este: „Vulpea liberă în coteţul de găini libere". Părintele Lacordaire a rostit în această privinţă o formulă decisivă: „Între cel slab şi cel tare, libertatea este aceea care oprimă şi legea aceea care eliberează."

Mitului steril al liberului arbitru, credem că trebuie să-i opunem realitatea concretă a unei eliberări progresive a omului pornind de la cunoaşterea raţională, mereu mai precisă şi mai completă, a naturii şi a societăţii. Această cunoaştere a determinismelor este singura prefaţă pozitivă a înfloririi persoanei, a realizării omului total, prin instaurarea tehnicilor raţionale.

4. O filozofie a libertăţii: existenţialismul

Vă propunem aici o analiză sumară, dar închegată, a unei filozofii altminteri foarte diferită de raţionalismul nostru, dar care este prin excelenţă o filozofie a libertăţii; e vorba de filozofia esenţialistă care, între 1945–1968, a dominat viaţa intelectuală franceză.

1. Existență umană și libertate

Existența precede esența

Cel mai celebru dintre filozofii existențialiști, Jean-Paul Sartre, a dat unei lungi conferințe publicate după aceea la editura Negel, următorul titlu, foarte caracteristic: *Existențialismul este un umanism*. Existențialismul este, într-adevăr, o reflecție asupra existenței umane care apare înainte de toate ca libertate. Existența umană se deosebește radical, de exemplu, de existența obiectelor confecționate. Această carafă de apă care stă acolo, înaintea conferențiarului, există. Dar înainte de a exista, ea a fost gîndită, desenată poate de fabricant. Ea a fost concepută pentru a conține apă. Construită după un model și pentru o anumită folosință, această carafă a fost un concept, o idee, altfel spus, o **esență,** înainte de a fi o **existență**. Dar eu, omul, **eu exist înainte de a fi într-un fel sau într-altul**. La om, **existența precede esența**. Personalitatea mea nu este construită după un model conceput dinainte și pentru un scop anume. Eu sînt cel care aleg să servesc cutare scop, să mă angajez în cutare acțiune.

2. Transcendența omului

Omul, spunea Spinoza, nu este un imperiu într-un imperiu, el este determinat de ceea ce îl înconjoară. Acestei afirmații dogmatice, Sartre îi substituie o dialectică. De o parte, într-adevăr, Sartre recunoaște că fiecare om este „în situație". El are un corp, un trecut, prieteni sau dușmani, obstacole în fața lui etc. Dar, de altă parte, omul este acela care, în mod liber, conferă situației un sens. De exemplu, un determinist va pretinde că niște oameni oprimați s-au revoltat pentru că erau într-o „situație intolerabilă". Sartre face observația că o situație nu este intolerabilă în sine, ea devine astfel pentru că un proiect de revoltă i-a conferit acest sens. Cu un alt proiect, aceeași situație ar fi putut fi considerată ca o încercare ce duce la sfințenie. Proiectînd intențiile mele, vederile mele despre viitor asupra situației actuale, eu sînt acela care, în mod liber, o transform pe aceasta într-un motiv de acțiune. În acest sens, Sartre spune: „Noi n-am fost niciodată mai liberi ca sub ocupația germană." Paradoxul e doar aparent, căci cu cît o situație este mai presantă, mai grea, mai tragică, cu atît mai urgentă este alegerea. Prin urmare, deciziile mele sînt acelea ce dau un sens situației.

„Condamnați să fim liberi"

Lumea nu este niciodată altceva decît oglinda libertății mele. Și tocmai această depășire a unei situații prezente printr-un proiect viitor, Sartre o numește **transcendență**. Tocmai pentru că sîntem ființe „în situație", pentru că sîntem „îmbarcați", cum zicea Pascal, alegerile sînt inevitabile, sîntem oarecum „condamnați a fi liberi". **A alege să nu alegi înseamnă tot a face o alegere.** A nu face nimic, este tot o decizie a libertății mele. Decizie pentru care mi se poate cere socoteală. Să adăugăm că alegerea ține de fiecare clipă. Deciziile noastre libere de ieri nu le angajează pe cele de mîine. În fiecare clipă, dacă vreau, pot să-mi schimb viața. Atît timp cît exist sînt suspendat, am posibilitatea de a-mi orienta viitorul într-un sens nou și, prin aceasta,

de a-mi transfigura şi salva trecutul. Libertatea mea nu-şi găseşte limita decît o dată cu moartea mea. De îndată ce am încetat să exist, viaţa mea devine fiinţă şi esenţă. Ea este atunci toată în trecut, metamorfozată în destin. Ea nu mai e decît o istorie gata făcută, oferită ca atare privirilor celor care îmi supravieţuiesc: „A fi mort înseamnă a fi prada celor vii."

3. În sine, pentru sine, neant: libertate şi conştiinţă

Să fim de acord cu Sartre că orice situaţie în care mă aflu nu-şi capătă sensul, în definitiv, decît prin proiectele mele. Dar aici un determinist ar riposta că proiectele mele nu izvorăsc dintr-o libertate pură, fiind ele însele condiţionate de ceea ce sînt, de natura mea.

Eu nu sînt ceea ce sînt

Sartre răspunde că omul nu are, la drept vorbind, o natură. Această piatră, acest fotoliu au o natură. Ele sînt pur şi simplu ceea ce sînt. Ele sînt „în sine". Realitatea lor este masivă (cum se spune că aurul este masiv). Pentru ele nu există „înăuntru" sau „posibil". Dar omul are conştiinţa că există. El există „pentru sine"[8]. Existenţa sa se reflectă în conştiinţa sa. De aceea el nu-şi poate atribui nici o „natură" definită *a priori*. De exemplu, a avea conştiinţa că sînt trist înseamnă a pune mîhnirea mea ca un obiect la o distanţă de mine: înseamnă a mă vedea agitîndu-mă, a mă auzi hohotind aşa cum l-aş vedea pe un altul. Acest *eu* care ia cunoştinţă de tristeţe nu mai este întru totul *eul* care este trist. A fi „pentru sine", a fi conştient, înseamnă a nu mai coincide în întregime cu tine însuţi, înseamnă a te vedea condamnat să nu fii niciodată ceea ce eşti. În acest sens, omul sartrian este ceea ce nu este şi nu este ceea ce este. Eu nu sînt ceea ce sînt decît în reprezentare, ca acest chelner care ştie că e chelner şi-i place să-şi joace la perfecţie rolul: conştient de a fi ceea ce sînt, eu nu pot decît să joc rolul fiinţei care sînt. Conştiinţa mea „neantizează" particularităţile acestui eu, pe care ea îl pune ca obiect şi-l transcende. Eu sînt deci mereu separat de mine însumi prin acest nimic, prin acest „neant" care este semnul conştiinţei. Sartre întîlneşte aici idealismul universitar tradiţional (de formă carteziană sau kantiană), adică relativitatea obiectului gîndit la subiectul gînditor şi primatul conştiinţei. Aici nu sîntem prea departe de Alain care spunea: „Conştiinţa este acest orgoliu care se înalţă din toate şi această negaţie care dă fiecărui lucru o fiinţă de gîndire."

Negarea inconştientului

Omul se defineşte prin conştiinţă şi nu există inconştient psihologic. Pentru o conştiinţă a exista înseamnă a avea conştiinţa că există. Nu există grade diferite de conştiinţă, nu sîntem mai mult sau

[8] În timp ce lucrul „este", omul „există", adică scapă totdeauna, prin transcendenţa lui „pentru sine", de ceea ce el este. A exista (ek-sista) în sens etimologic înseamnă a „ieşi din". Nici corpul meu, nici ceea ce se numeşte caracterul meu, nici condiţiile mele de viaţă nu sînt pentru mine un destin. Cum se spune popular: pot oricînd să ies din încurcătură. Iată sensul existenţialismului.

mai puțin conștienți, ci conștiința îmbracă intenționalități diferite. A imagina nu înseamnă mai puțin decît a percepe, ci doar a pune obiectul altfel (a-l pune ca neexistînd). Leșinul însuși, această fază extremă a emoției, această dispariție a conștiinței, nu este decît o violență a conștiinței care substituie procedeelor raționale de eliminare a unui pericol, un procedeu magic! De exemplu, cînd leșin în fața unui tigru furios scăpat dintr-o menajerie: neputînd să suprim primejdia, eu suprim conștiința primejdiei. În loc să suprim primejdia în mod obiectiv (rațional), eu o suprim subiectiv (magic). Această înfrîngere a omului nu e mai puțin, într-un fel, o decizie a conștiinței umane. Negînd inconștientul, Sartre substituie psihanalizei clasice o psihanaliză existențială. Pentru el, complexele mele nu au fost înnodate în mine, fără știrea mea, de circumstanțele copilăriei mele. De fapt, eu sînt cel ce mă aleg pe mine ca ființă timidă, angoasată sau fobică, **și ceea ce numim inconștient nu este decît „reaua credință" a conștiinței mele**.

4. Omul și istoria: Sartre și marxismul

Există o evoluție a gîndirii lui Sartre? Nu a sfîrșit el prin a părăsi mai mult sau mai puțin existențialismul începuturilor sale pentru a se uni cu marxismul militant? Poate fi împăcată ultima mare lucrare a lui Sartre *Critica rațiunii dialectice* (1960) cu prima, *Ființa și neantul* (1943)? De fapt, Sartre a condamnat totdeauna anumite aspecte istorice ale comunismului (dictatura inumană a lui Stalin) și chiar unele trăsături ale marxismului clasic. El respinge, de exemplu, materialismul dialectic (adică, în esență doctrina lui Engels care afirmă că înseși legile naturii sînt dialectice), dar a fost totdeauna partizan al materialismului istoric, care afirmă că istoria oamenilor se explică prin relații dialectice: „Noi eram convinși, în același timp, că marxismul furniza singura explicație valabilă a istoriei și că existențialismul rămînea singura abordare concretă a realității."

Totuși, cum să conciliem doctrina în aparență idealistă a libertății, din *Ființă și neant*, doctrină care afirmă în fond că omul este totdeauna **liber** (în măsura în care conștiința transcende mereu obiectul ei), cu afirmația — reluată constant în *Critica rațiunii dialectice* — că omul este în mod radical **alienat** în societățile feudală și capitalistă și că el nu va fi eliberat decît prin revoluția devenită posibilă prin creșterea producției industriale?

Libertate individuală, înstrăinare colectivă

De fapt, în timp ce *Ființa și neantul* studiază existența individuală, *Critica rațiunii dialectice* studiază existența colectivă. Desigur, fiecare „pentru sine" rămîne liber în proiectele sale, numai că, în societățile înstrăinate, suma „praxis"-urilor individuale ajunge la o situație în care nimeni nu mai recunoaște intenția libertății sale. De exemplu, în China feudală, fiecare țăran își despădurește proprietatea pentru a mări suprafața cultivabilă și China devine repede o țară fără arbori, pradă inundațiilor. „Praxis-urile individuale se pomenesc atunci înstrăinate în rezultatul lor comun, catastrofal și ne-voit. În-

străinarea este capcana în care fiecare libertate se împotmolește (în mod „liber" acceptă muncitorul, în secolul al XIX-lea, o micșorare a salariului, căci el preferă asta șomajului)[9]. În lupta de clasă, grupul (de exemplu, muncitorii revoluționari) recuperează fragmentele de libertate înstrăinate și se angajează într-un praxis eficace. Cum foarte bine spune Colette Andry[10]. „De la un capăt la altul al operei sale, gîndirea filozofică a lui Sartre păstrează o unitate și o permanență remarcabile. Această permanență se dezvăluie în afirmația repetată întruna că conștiința nu este un lucru, că însușirea proprie a realității umane este aceea de a se depăși mereu spre scopurile sale, că ea este, așadar, ireductibilă la determinism." Tocmai pentru că omul condiționat de societatea care îl înstrăinează ia față de aceasta un anumit recul el poate, în cele din urmă, să o transforme. Istoria este cîmpul în care libertățile umane se recuperează și se afirmă ca praxis revoluționar. Marxismul lui Sartre rămîne ceea ce era, în mod fundamental, existențialismul său: un umanism.

5. Existențialismul contestat: structuralismul

Este important să remarcăm că cele trei afirmații fundamentale ale existențialismului pe care tocmai le-am pus în lumină — 1° rolul conștiinței; 2° accentul pus pe istoria interpretată ca lupta libertății în situație cu ceea ce o condiționează; 3° afirmația fundamentală care este subînțeleasă de celelalte două și anume transcendența omului — sînt respinse cu forță de mișcarea filozofică ce i-a urmat existențialismului: structuralismul.

Desigur, structuralismul nu constituie, strict vorbind, o școală filozofică. Aceia pe care Jean-Marie Domenach îi numește „cei trei mușchetari ai structuralismului și care sînt patru, cum se și cuvine", etnologul Claude Lévi-Strauss, psihanalistul Jacques Lacan, filozoful marxist Louis Althusser, filozoful Michel Foucault, nu s-au pus în vreun fel de acord, nu tratează aceleași probleme și nu au asupra tuturor problemelor orientări convergente. Totuși, e limpede că un nou mod de a filozofa își croiește drum prin aceste concepții diferite; pentru a-i caracteriza însușirile principale, se cuvine să ne întoarcem la originile sale.

Structuralism și formalism

Structuralismul regîndește problemele filozofice în spiritul logicii științifice moderne și al lingvisticii. Logicianul Ludwid Wittgenstein, în al său *Tractatus logico-philosophiocus*, spunea că logica este „arhitectura lumii". A înțelege lumea după logică înseamnă a pune

[9] „Căci constrîngerea nu suprimă libertatea (în afară de cazul că îi lichidează pe oprimați), ea face din aceasta complicele său nelăsîndu-i nici o altă ieșire decît supunerea" *(Critique de la raison dialectique)*.

[10] În *Sartre et la réalité humaine*.

între paranteze conținutul intuitiv al propozițiilor, sensul lor trăit, pentru a proceda la o formalizare a enunțurilor, pentru a ne interesa numai de **structura lor logică**.

Structuralism și lingvistică

Această metodă s-a impus cu strălucire în lingvistică. Dacă cuvîntul „structură" nu apare cu sensul lui actual în dezbaterile lingvistice decît în 1928, la primul Congres internațional al lingviștilor de la Haga, Ferdinand de Saussure a arătat deja în *Curs de lingvistică generală* (publicat în 1916), că fiecare limbă trebuie să fie considerată ca un sistem: combinație de semne, limba este identică cu un sistem formal. Elementele unei limbi — fie că e vorba de unități semnificative, cuvintele, sau de unități sonore distinctive, fonemele — trebuie să fie studiate nu în ele însele, pentru propriul lor conținut, ci în rețeaua relațiilor lor, care constituie un sistem. Cuvintele, ca și fonemele, „au o definiție diferențială, nu se pun decît opunîndu-se". Cuvîntul „căpitan" nu are sens decît prin opoziție cu cuvintele „locotenent" și „comandat", fonemul [t] nu este „pertinent" decît pentru că îl disting nemijlocit de fonemul [b] (fac în mod nemijlocit deosebirea dintre „tête" și „bête")[11].

Fecunditatea modelului lingvistic

Pentru structuraliști, structura limbajului este o cheie care deschide toate lacătele. Pornind de la modelul lingvistic, putem studia cu folos formele de societate, operele literare, obiceiurile culinare (a se vedea capitolul 10). Omul structuralist, observă just Albérès, nu mai este ca omul lui Malraux, suma actelor sale, ci „suma cuvintelor sale sau a frazelor sale formulate sau neformulate". Remarcabil este că un structuralist ca Lévi-Strauss definește o societate, înainte de toate, prin miturile ei, adică prin cuvintele ei. Și în toate instituțiile unei societăți el caută să degajeze, sub conținuturile concrete, un sistem formal analog acelora pe care le studiază lingviștii. Fiecare societate este un sistem de schimburi și putem cerceta structura formală a acestui sistem oricare ar fi natura lucrurilor schimbate — fie că e vorba de bunuri de consum, de mituri sau de femei. În toate acestea sensul trăit al instituțiilor este lăsat de o parte: e vorba de a întemeia mai degrabă o sintaxă decît o semantică.

Putem deci să recunoaștem aici o transformare radicală a modului de a filozofa. Vom pune în lumină trei orientări fundamentale pe care le putem opune punct cu punct orientărilor existențialismului.

Un punct de vedere antiistoric

a) „Paslunea pentru sistem", pentru a relua o expresie a lui Foucault, tinde în mod firesc să diminueze importanța atribuită istoriei. Într-adevăr, un sistem, o structură, este o articulare de elemente care *coexistă* la un moment dat al timpului. Explicația se plasează într-un punct de vedere **sincronic**. Istoria nu mai este un loc privilegiat de inteligibilitate. Ea însemnează dezordinea, accidentul, alterarea unui sistem, care se reechilibrează după aceea într-o nouă structură (vezi capitolul 6, paginile consacrate distincției saussuriene din-

[11] Vezi capitolele 6 și 10.

tre **sincronie** şi **diacronie**). Astfel, pentru Foucault[12], civilizaţiile succesive sînt discontinui; fiecare are propria ei structură, tipul ei de limbaj (în timpul Renaşterii, limba vrea să reprezinte realitatea; în epoca clasică, ea vrea să ordoneze, să clasifice; astfel, fiecare perioadă este marcată de o structură mentală deosebită). Dar, după Sartre, „Foucault nu ne spune ceea ce ar fi cel mai interesant de ştiut (...) cum trec oamenii de la o gîndire la alta. I-ar trebui, pentru aceasta, să facă să intervină praxis-ul, adică istoria, şi el tocmai asta refuză"[13].

Inconştientul reafirmat

b) Structuralismul sublinlază realitatea inconştientului, a acelui inconştient a cărui existenţă Sartre o nega. Metoda structurală în ştiinţele umane constă oarecum în a „decodifica" mesajele ambigui pe care ni le trimit culturi şi instituţii şi în a descoperi în ele „regulile unei sintaxe ascunse". Să notăm că această afirmare a inconştientului este legată, în fond, de ambiţiile propriu-zis ştiinţifice ale structuralismului. Căci, „orice ştiinţă este ştiinţă a ceea ce este ascuns". Bachelard (a se vedea capitolul 10) a arătat, pe bună dreptate, că există o tăietură între cunoaşterea spontană, adică ceea ce e perceput, trăit, şi cunoaşterea ştiinţifică. Aceasta e adevărat, pentru ştiinţele umane, tot aşa ca şi pentru ştiinţele materiei.

Dar aici influenţa psihanalizei freudiene este evident preponderentă. Toate cercetările lui Lacan se plasează sub semnul întoarcerii la Freud, el însuşi fiind înţeles mai bine prin intermediul lingvisticii saussuriene. Simptomele nevrotice nu sînt oare pentru psihanaliză ca nişte hieroglife care trebuie descifrate, ca nişte „semnificanţi" enigmatici al căror „semnificat" refulat trebuie găsit? Aici nu e vorba doar de o imagine şi trebuie să înţelegem că simptomul nevrotic este susţinut de o structură care este identică cu structura limbajului[14]. Trebuie să înţelegem că „materialul inconştient" ascultă întocmai „de legile pe care le descoperă studiul limbilor pozitive". De exemplu, fenomenul deplasării în vis (unde cutare obiect refulat este discret semnificat printr-una din părţile sale, singura prezentă în conţinutul manifest al visului) este identic cu metonimia gramaticienilor[15]. Asta nu ar trebui să ne surprindă, fiindcă omul este înainte de orice vorbire, fiindcă interdicţiile de care ascultăm sînt mai întîi cuvinte, fiindcă trebuinţa umană nu devine în noi dorinţă umană decît formulîndu-se în limbaj, „trecînd prin defileurile semnificantului". Astfel, inconştientul freudian este, după Lacan, „un discurs a cărui gramatică şi sintaxă subiectul le ignoră".

---

[12] M. Foucault, *Les Mots et les Choses*.

[13] Convorbire a lui J.P. Sartre cu B. Pingaud (revista *L'Arc*, nr. 30).

[14] J. Lacan, *Ecrits*.

[15] Metonimia este figura care constă în a substitui un termen cu altul prin restricţia sau extensia sensului său (a spune, de exemplu, „toată sala a aplaudat" în loc de „toate persoanele din sală").

Refuzul subiectului

c) La această afirmare a rolului inconştientului putem asocia cu uşurinţă tema cea mai importantă a structuralismului, **antiumanismul** său. Cum spune Lacan, „gîndesc acolo unde nu sînt, sînt acolo unde nu gîndesc", structurile care mă determină sînt inconştiente. Primordialitatea carteziană sau mai degrabă kantiană a subiectului gînditor, pe care existenţialismul o ilustra încă, este aşadar respinsă. Omul se estompează înaintea structurilor. Pentru Saussure deja, vorbirea, act al subiectului uman, este secundară; ceea ce contează este limba, acest sistem impersonal care transcende toate actele de vorbire. Omul nu e decît locul limbajului şi produsul structurilor. Cum spune Foucault: „Tuturor celor care nu vor să gîndească fără a gîndi numaidecît că omul e cel ce gîndeşte... nu putem să le opunem decît un rîs filozofic"[16]. După Nietzsche care proclama că „Dumnezeu e mort", filozofii structuralişti anunţă, aşadar, „moartea omului".

Două interpretări divergente ale marxismului

Opoziţia dintre existenţialism şi structuralism apare limpede în concepţiile contradictorii pe care şi le fac despre marxism Sartre şi Althusser. Pentru Sartre, omul este cel ce se „proiectează" în lume, o transformă şi face istoria. Marxismul este un umanism al praxis-ului. Pentru Althusser, marxismul este un anti-umanism, iar omul este şi aici un produs al structurilor. Lupta de clasă nu mai este aici conflictul libertăţilor „în situaţie", ci reflectarea sistemului de relaţii, de diferenţe şi de opoziţii care constituie „relaţiile de producţie" proprii cutărei societăţi în cutare moment al istoriei: „structura relaţiilor de producţie determină locuri şi funcţii care sînt ocupate şi asumate de agenţi ai producţiei care nu sînt niciodată decît ocupanţii acestor locuri, în măsura în care sînt purtătorii acestor funcţii". „Adevăraţii subiecţi" ai istoriei nu sînt deci oamenii concreţi, ci „aceşti determinatori şi repartizatori" de locuri şi de funcţii, altfel spus, „raporturile de producţie"[17]. Mikel Dufrenne comentează foarte bine acest text conchizînd: „Nu trebuie să credeţi că relaţiile de producţie sînt relaţii umane: ceea ce constituie şi face să funcţioneze sistemul sînt propoziţiile care enunţă relaţiile, iar oamenii nu sînt decît variabile în funcţii propoziţionale."[18]

---

[16] M. Foucault, *Les Mots et les Choses*.

[17] L. Althusser, *Lire le Capital*, (*Citindu-l pe Marx*, trad. rom., Editura Politică, Bucureşti, 1970, p. 260).

[18] M. Dufrenne, *Pentru om*, trad. rom., Editura Politică, Bucureşti, 1971, p. 68.

IDEILE ESENȚIALE

În sensul cel mai larg, libertatea înseamnă absența constrîngerilor. Și există atîtea libertăți cîte constrîngeri există de care ne emancipăm. De exemplu, o piatră se află în „cădere liberă" cînd această cădere este independentă de tot ceea ce ar constitui un obstacol pentru legea gravitației. „Schimbul liber" este comerțul emancipat de constrîngeri vamale și tarife impuse. Libertatea presei este absența constrîngerilor cenzurii.

Libertatea metafizică sau liberul arbitru este o libertate independentă de orice determinism, o libertatea absolută. A crede în liberul arbitru înseamnă a crede, de exemplu, că un anumit om care a comis o crimă ar fi putut (fiind totuși același om, crescut în același mediu și aflîndu-se în aceleași circumstanțe) să nu o comită. Libertatea metafizică — independentă nu numai de toate constrîngerile exterioare, dar și de orice determinism interior — ar fi deci un soi de putere miraculoasă dată omului, în fiecare clipă a vieții sale cotidiene.

Partizanii liberului arbitru invocă două argumente: mai întîi, experiența internă, „setimentul intern viu" pe care l-aș avea cu privire la libertatea mea; apoi, și îndeosebi, experiența morală: a te simți responsabil de actele tale și mai ales de greșelile tale implică faptul că te știi autor liber al actelor tale. Vom observa că aceste argumente sînt întemeiate pe mărturia conștiinței. Dar această mărturie este oare irecuzabilă? Actele noastre conștiente pot fi determinate (după cum ne va învăța psihanaliza, pe urmele lui Spinoza) de mobiluri inconștiente.

În filozofia contemporană, existențialistul Jean-Paul Sartre ia poziție în favoarea libertății absolute. Pentru că existența nu este reductibilă la nici o logică și la nici un sistem. Se va spune, desigur, că eu acționez din anumite motive, dar existențialiștii vor răspunde că eu mi-am ales motivele.

Structuraliștii reprezintă, din contră, o întoarcere la raționalism și la structurile logice. Omul nu mai este acel suveran al transcendenței care desfide orice logică; el va redeveni un simplu obiect al cunoașterii; iar esența sa (inconștientă pentru el însuși) va fi descifrabilă, mai ales în structura limbajului său.

LECTURI

BERGSON, H., *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, trad. rom., Institutul European, Iași, 1992.

DESCARTES, R., *Meditații metafizice*, trad. rom., Crater București, 1993 (a patra meditație este în întregime consacrată problemei libertății).

MARC-AURELIU, *Către sine*, trad., rom., București, Minerva, 1977.

SPINOZA, B., *Etica*, trad. rom., Editura Științifică, București, 1957.

RICŒUR, P., *Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubrier-Montaigne.

SARTRE, J.-P., *L'existentialism est un humanisme*, Nagel.

DUFRENNE, M., *Pentru om*, trad. rom., Editura Politică, București, 1971.

FOUCAULT, M., *Les Mots et les Choses*, Gallimard.

LEVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, P.U.F.;*Gîndirea sălbatică*, București, Editura științifică.

DE SAUSSURE, F., *Cours de linquistique générale*, Payot (De citit cu atenție).

TEXTE DE COMENTAT

1. Negarea liberului arbitru de către Spinoza

„În ce mă privește, eu afirm că acel lucru este liber care există și acționează prin unica necesitate a naturii sale, iar constrîns, acel lucru care este determinat de un alt lucru să existe și să acționeze potrivit unei modalități precise și determinate. Dumnezeu, de exemplu, există în mod liber (deși necesar) pentru că el există prin singura necesitate a naturii sale. Vedeți deci că eu nu situez libertatea într-un decret liber ci într-o necesitate liberă (...).

Dar să venim la lucrurile create care, toate, sînt determinate să existe și să acționeze într-o manieră precisă și determinată. O piatră primește de la o cauză externă care o împinge o anumită cantitate de mișcare (...), fiecare obiect individual este în mod necesar determinat de o anumită cauză exterioară să existe și să acționeze potrivit unei legi precise și determinate (...).

Închipuiți-vă acum, vă rog, că piatra, în timp ce continuă să se miște, ar ști și ar gîndi că face tot efortul posibil pentru a continua să se miște. Această piatră, fiindcă nu este conștientă decît de efortul său (...), va crede desigur că este liberă (...). Așa este această libertate umană, pe care toți oamenii se laudă că o au și care constă doar în aceea că ei sînt conștienți de dorințele lor, dar neștiutori de cauzele care le determină.

Astfel, un copil crede că dorește liber laptele (...). Un bețiv crede că spune printr-o hotărîre liberă ceea ce mai tîrziu ar vrea să nu fi spus."

(Spinoza, *Scrisoare către Schuller*, 58.1674)

2. Afirmarea libertății de către Jean-Paul Sartre

„Argumentul decisiv folosit de bunul simț împotriva libertății constă în a ne aminti neputința noastră. Departe de a putea să ne modificăm situația după bunul nostru plac, se pare că nu putem să ne schimbăm nici pe noi înșine. Eu nu sînt «liber» nici să scap de soarta clasei mele, a națiunii mele, a familiei mele, nici chiar să sporesc puterea sau averea mea, nici să învinge poftele cele mai neînsemnate sau deprinderile mele.Mă nasc muncitor, francez, sifilitic ereditar sau tuberculos. Istoria unei vieți, oricare ar fi ea, este istoria unui eșec. Coeficientul de adversitate a lucrurilor este astfel, încît ne trebuie ani de răbdare pentru a obține chiar și cel mai mic rezultat. De asemenea, trebuie să ne «supunem naturii pentru a-i putea comanda», adică să inserăm acțiunea noastră în ochiurile determinismului. Omul pare în mult mai mică măsură «a se făuri»", pe sine, decît «a fi plămădit» de climă și sol, de rasă și clasă, de limbă și de istoria colectivității din care face parte, de ereditate, de împrejurările individuale ale copilăriei, de deprinderile dobîndite, de marile și micile evenimente ale vieții sale (...).

Acest argument nu i-a tulburat niciodată în mod profund pe partizanii libertății (...). Căci numai în și prin (...) libera irupere a unei libertăți lumea descoperă și dă în vileag rezistențele care pot face irealizabil scopul proiectat. Omul nu întîlnește obstacole decît în cîmpul libertății sale. Mai mult: este imposibil de a decre-

ta *a priori* ce revine existentului brut şi ce revine libertăţii în caracterul de obstacol al unui anumit existent particular. Ceea ce este obstacol pentru mine, de fapt, nu va fi pentru un altul. Nu există obstacol absolut, ci obstacolul revelează coeficientul său de adversitate prin intermediul tehnicilor liber inventate, liber dobîndite; îl revelează de asemenea în funcţie de valoarea scopului pus de libertate. Această stîncă nu va fi un obstacol dacă eu vreau, cu orice preţ, să ajung în vîrful muntelui; ea mă va descuraja însă dacă am fixat liber limite dorinţei mele de a face ascensiunea proiectată. Astfel, lumea, prin coeficienţi de adversitate, îmi dezvăluie modul în care ţin la scopurile pe care mi le prescriu; în aşa fel, că nu pot să *ştiu niciodată dacă lumea îmi dă* o informare despre mine sau despre ea. În afară de asta, coeficientul de adversitate al datului nu este niciodată un raport simplu cu libertatea mea ca pură ţîşnire neantizantă; el este un raport luminat de libertate dintre datum-ul care este stînca şi datum-ul care va să fie libertatea mea, adică între contingentul care ea nu este şi pura sa facticitate. La o dorinţă egală de escaladare, stînca va fi uşor de urcat pentru un alpinist atletic, greu de urcat pentru un novice, slab antrenat şi cu un corp plăpînd. Dar corpul, la rîndul lui, nu se dezvăluie ca bine sau rău antrenat decît în raport cu o alegere liberă. Tocmai pentru că sînt aici şi pentru că fac din mine ceea ce sînt, stînca dezvăluie în raport cu corpul meu un coeficient de adversitate. Pentru avocatul rămas în oraş şi care pledează, cu corpul ascuns sub roba sa de avocat, stînca nu este nici greu, nici uşor de urcat: ea este cufundată în totalitatea «lume» fără a emerge în nici un fel din aceasta. Şi, în acest sens, eu sînt acela care îmi aleg corpul ca un corp slab, supunîndu-l dificultăţilor cărora le dau astfel naştere (alpinism, ciclism, sport). Dacă am ales să fac sport, dacă rămîn în oraş şi dacă mă ocup exclusiv de negoţ sau de activităţi intelectuale, corpul meu nu va fi calificat nicicum din acest punct de vedere. Astfel începem să întrevedem paradoxul libertăţii: nu există libertate decît în situaţie şi nu există situaţie decît prin libertate."
(J.P. Sartre, *L'être et le Néant*).

SUBIECTE DE REFLECȚIE ȘI DEZBATERE

- A fi liber înseamnă a-și fi suficient sieși?
- Libertate, egalitate, fraternitate: există o legătură necesară între aceste trei exigențe?
- Putem să forțăm pe cineva să fie liber?
- Știința mă face în mod necesar liber?
- Trebuie să refuzăm orice libertate dușmanilor libertății?
- A nega libertatea înseamnă a lua moralei orice semnificație?
- Este constrîngerea întotdeauna contrarul libertății?
- Omul este liber sau trebuie să se străduiască să devină?
- Desprindeți interesul filozofic al următorului text procedînd la studiul său sistematic:

„Cei mai mulți par a crede că sînt liberi în măsura în care le este permis să se supună înclinațiilor și că ei abandonează independența lor în măsura în care sînt obligați să trăiască potrivit cu prescripțiile legii divine. Moralitatea, deci și religia și, fără restricție, tot ce se referă la forța sufletului, ei le iau ca greutăți de care speră să scape după moarte, pentru a primi prețul servituții, anume al moralității și al religiei; și nu numai această speranță, dar mai ales teama că după moarte vor fi pedepsiți prin chinuri groaznice, îi împinge să trăiască potrivit cu prescripția legii divine, atît cît le permite micimea lor și sufletul lor neputincios. Iar dacă oamenii nu ar avea această speranță și această teamă, dacă ei ar crede, din contră, că sufletele mor o dată cu corpul și că nenorociților istoviți de povara moralei nu le rămîne nici o supraviețuire, ei ar reveni la firea lor, ar vrea să stăpînească totul potrivit cu înclinațiile lor și să se supună soartei mai degrabă decît lor înșile. Ceea ce nu-mi pare mai puțin absurd ca atunci cînd un om, pentru că nu crede că va hrăni veșnic corpul său cu alimente bune, ar prefera să-și potolească foamea cu otrăvuri ucigătoare; sau, pentru că vede că spiritul nu este veșnic sau nemuritor, preferă să fie dement și să trăiască fără rațiune: o absurditate atît de mare încît aproape că nu merită să o menționăm." **(Spinoza)**

CAPITOLUL 17

Problema lui Dumnezeu

Să vedem mai întîi ce anume acoperă conceptul

Einstein revenea în Statele Unite după o călătorie în Europa; pe aeroport un jurnalist l-a întrebat: „Maestre, credeți în existența lui Dumnezeu?" Se zice că celebrul savant a răspuns: „Definiți-mi mai întîi ce înțelegeți prin Dumnezeu și o să vă spun dacă cred în el". Răspunsul la întrebarea: „există Dumnezeu?" depinde de sensul care se dă cuvîntului „Dumnezeu". În limbaj filozofic, răspunsul la întrebarea referitoare la **existență** depinde de reprezentarea pe care ți-ai făcut-o despre **esență**.

Dialogul între cel care spune „Dumnezeu există" și cel care spune „Dumnezeu nu există" este uneori un dialog al surzilor întrucît cei doi nu acordă aceeași semnificație cuvîntului „Dumnezeu". Pe de altă parte însă, atunci cînd doi oameni susțin că Dumnezeu există, ei nu sînt neapărat de aceeași părere, deoarece cuvîntul „Dumnezeu" poate trimite de partea unuia și a celuilalt la idei foarte diferite.

Această dificultate preliminară ne permite cel puțin să excludem imediat din dezbaterea noastră un argument multă vreme clasic, argumentul **acordului universal**. Dumnezeu există, se spunea, pentru că aproape toate civilizațiile, aproape toți oamenii au crezut în el. Desigur, un atare argument nu ar prea fi — în orice împrejurare — demonstrativ, căci oamenii pot cădea de acord asupra unei erori ca și asupra unui adevăr, și uniformitatea unei credințe nu garantează valoarea sa. În fapt însă nu există acord universal și **acest termen unic „Dumnezeu" a acoperit și acoperă încă cele mai diverse credințe**.

Înainte de a angaja dezbaterea clasică „pentru sau împotriva existenței lui Dumnezeu", trebuie să cunoaștem diferitele moduri de a-l concepe pe Dumnezeu. Va trebui de asemenea să dăm cîteva indicații asupra a ceea ce se numește ateism care, în sens strict, nu este numai respingerea unei concepții sau alteia despre Dumnezeu, ci respingerea tuturor concepțiilor despre Dumnezeu. Există aici într-adevăr o dificultate: se poate considera drept „atee" orice filozofie care îl respinge pe Dumnezeu, chiar dacă, sub un alt nume, îi face loc? Și poate fi considerat neateu un sistem sub motiv că în el figurează cuvîntul Dumnezeu?

1. Diferitele concepte despre Dumnezeu; ateismul

1. Teismul tradiţional

Este concepţia despre Dumnezeu cea mai familiară pentru că aparţine marilor religii (iudaică, creştină, musulmană) „revelate". O găsiţi la Sfîntul Augustin, la Sfîntul Toma, la Descartes, Malebranche, Pascal, la filozofii creştini contemporani. Cînd Pascal opune Dumnezeului religiilor, „Dumnezeului lui Abraham, Isaac şi Iacob" pe „Dumnezeul filozofilor şi savanţilor" este vorba într-o mult mai mare măsură de o **opoziţie privind mijloacele de a-l cunoaşte pe acest Dumnezeu**, de a ajunge să-i afirmi existenţa **decît de o opoziţie asupra concepţiei despre Dumnezeu**. Metafizica se adresează, pentru a accede la Dumnezeu, doar raţiunii, în timp ce religia se bazează în mod esenţial — şi după unii în mod exclusiv — pe credinţa în **revelaţia** unui text sfînt. Aşadar, cînd vom trata despre mijloacele de a-l cunoaşte pe Dumnezeu să ţinem seama de această distincţie.

Un Dumnezeu transcendent

În concepţia teistă, Dumnezeu este înainte de toate creatorul universului. El este **transcendent** în raport cu lumea creată (adică exterior şi superior lumii). Este izvorul a tot ce există, principiul adevărurilor logice, al legilor naturii, izvorul suprem şi garanţia valorilor morale. Acest principiu este în general conceput ca **persoană,** ca Fiinţa perfectă, atotputernică şi infinit bună.

Dacă Dumnezeu, în această perspectivă, este o persoană, e vorba de o persoană transcendentă căreia, fără îndoială, ne putem adresa, dar pe care nu ne-o putem reprezenta în mod exact. Dumnezeu este **Fiinţa infinită şi misterioasă** care depăşeşte inteligenţa mea limitată de creatură.

Un Dumnezeu, după chipul nostru?

Trebuie să deosebim cu grijă această definiţie a divinităţii dată de teologii şi filozofii teişti de imaginea „omenească, prea omenească", pe care şi-o face mulţimea despre Dumnezeu, imagine naivă pe care gînditorii teişti sînt cei dintîi gata să o critice. Nimeni nu contestă că omul are o înclinaţie exagerată de a şi-l reprezenta pe Dumnezeu după asemănarea sa. Voltaire a spus-o într-o formulă pătrunzătoare: „Se spune că Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul său. Omul i l-a restituit." În secolul al VI-lea înainte de era noastră, Xenofan din Colofon remarca deja: „Etiopienii spun că zeii lor sînt cîrni şi negri, tracii — că au ochii albaştri şi părul roşu... Dacă boii şi caii şi leii ar avea mîini, şi dacă — cu mîinile — ar şti să deseneze şi să plăsmuiască precum oamenii, caii şi-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor."[1] Max Scheler va spune că „Dumnezeul lui Mahomed are ceva din fanatismul unui şeic obişnuit cu sălbăticia

[1] Citat de Léon Brunschvicg, în *La Raison et la Religion.*

deşertului, iar Dumnezeul creştin al tinerelor popoare germanice aminteşte de un duce teuton cu ochi albaştri".

De aceea mulţi filozofi teişti, insistînd asupra faptului că Dumnezeu este mister, adaugă că orice reprezentare a lui Dumnezeu este zadarnică şi mincinoasă[2]. „Cînd vorbesc despre Dumnezeu, notează Gabriel Marcel, nu despre Dumnezeu vorbesc."[3] Adesea, cei care se declară atei resping doar o imagine naivă şi antropomorfică a lui Dumnezeu. Ei refuză să creadă într-un zeu de vitraliu, într-un idol. Le Dantec remarca, de exemplu: „Atunci cînd mă declar ateu, vreau să spun doar că nu sînt deloc satisfăcut de ipoteza potrivit căreia legile naturii ar veni de la un Dumnezeu căruia i-am putea vorbi aşa cum vorbim unui om." În acest sens, „ateii" ar fi uneori „oameni care refuză să recunoască pe Dumnezeu în imaginea mutilată care li se prezintă". (Jules Lagneau)

Există însă, în fapt, şi alte atitudini filozofice decît teismul[4]. Vom examina succesiv panteismul, ateismul autentic (nu toţi ateii sînt credincioşi care se ignoră) şi religia idealistă a „zeului-valoare".

2. Panteismul

Un Dumnezeu imanent

Etimologic, acest cuvînt înseamnă că totul *(pan)* este zeu *(theos)* sau că Dumnezeu este pretutindeni. Bineînţeles, nu trebuie să confundăm panteismul cu un fetişism politeist care ar vedea zei în toate obiectele, în toate animalele. Dimpotrivă, panteiştii sînt convinşi de

[2] Dar credinciosul care se roagă la Dumnezeul său i se adresează ca unui tată, îi destăinuie greutăţile şi speranţele sale, cum ar putea el mereu evita să şi-l reprezinte concret, să-i atribuie atitudini omeneşti? Dumnezeul religiei este în acelaşi timp tainic şi apropiat. Cum notează Édouard Le Roy: „Fapt capital şi de o importanţă uriaşă, o concepţie antropomorfică despre Dumnezeu ne este în acelaşi timp interzisă din punct de vedere filozofic şi necesară sub raport religios."

[3] Această formulă semnifică numai că realitatea divină depăşeşte infinit discursurile, conceptele şi imaginile precare prin care încerc să mi-o reprezint. Critica antropomorfismului este o temă clasică şi mereu reluată. În *Rapport d'Uriel*, Julien Benda pune în gura arhanghelului coborît pe pămînt pentru a-i raporta lui Dumnezeu despre oamenii care trăiesc pe Terra următoarele cuvinte: „Ei îşi fac despre Tine o imagine pe măsura lor ca şi cum Infinitul ar avea gură, ochi şi urechi."

[4] Mari sisteme filozofice din antichitate nu ar putea fi de altfel reduse nici la teismul tradiţional, nici la panteism. Pentru Platon, adevăratul Dumnezeu este ansamblul Ideilor, modele veşnice ale tuturor lucrurilor; dar există un demiurg care, cu ochii fixaţi pe acest model veşnic, face lumea dintr-o materie pe care nu el a creat-o şi îi preexistă. În concepţia lui Aristotel, Dumnezeu este gîndire pură, gîndire a gîndirii *(noesis noeseos)*. Nu doar că nu a creat lumea, dar el ignoră lumea inferioară lui. Lumea, în schimb, tinde spre Dumnezeu ca spre modelul şi scopul său. Astfel Dumnezeu — fără a cunoaşte lumea — este pentru Aristotel „motorul nemişcat al lumii care tinde spre el". Lumea, spunea Ravaisson interpretîndu-l pe Aristotel, este „o gîndire care nu se gîndeşte, suspendată de o gîndire care se gîndeşte".

unitatea fundamentală a universului. După ei însă nu trebuie să-l distingem pe Dumnezeu de lume. Dumnezeu nu este nici creator al lumii, nici exterior şi superior (transcendent) lumii. El se confundă cu lumea, sau lumea este în Dumnezeu, nu în afara lui. Panteiştii, care insistă mult asupra infinităţii divine, nu vor să admită un Dumnezeu creator. Dacă Dumnezeu este infinit, spun ei, el nu a putut crea o lume exterioară lui, căci, prin definiţie, infinitului nu i se poate adăuga nimic. Dacă un univers distinct de Dumnezeu se adaugă lui Dumnezeu, Dumnezeu plus universul ar face mai mult decît Dumnezeu. Un Dumnezeu creator nu ar putea fi deci infinit. A crede într-un Dumnezeu creator înseamnă a rosti o blasfemie împotriva infinităţii divine. Dacă Dumnezeu ar fi creat ceva în afara lui, el n-ar fi fost Totalitatea, Infinitatea absolută. Universul este deci în Dumnezeu, nu în afara lui: **Dumnezeu este imanent universului.**

Stoicii, Plotin, Spinoza

Astfel, stoicii susţineau că Dumnezeu este corp; dar acest mare corp al universului nu era constituit dintr-o materie inertă. Cosmosul era, dimpotrivă, o fiinţă vie al cărei suflet era Dumnezeu. Dumnezeu era sufletul lumii, raţiunea imanentă tuturor lucrurilor. Însuşi sufletul nostru nu are decît o parte din suflul divin.

În concepţia lui Plotin, filozof neoplatonician, existenţele particulare şi concrete nu sînt obiectul unei creaţii a lui Dumnezeu, ci mai curînd o degradare a **unităţii divine**. Multiplul provine din Unu, nu prin creaţie ci prin dispersare în timp şi spaţiu. Devenirea, cursul schimbător al lucrurilor este o estompare treptată a Eternului.

Spinoza considera că realităţile concrete particulare se resorb prin deducţie în unitatea divină veşnică; lucrurile particulare nu sînt decît „modificări" ale lui Dumnezeu care se deduc din esenţa sa, aşa cum din ideea de triunghi se deduce că suma unghiurilor sale este egală cu două unghiuri drepte. Existenţele finite nu sînt creaturi ale lui Dumnezeu ci **părţi din Dumnezeu**, „moduri finite ale substanţei infinite". Dumnezeu sau natura *(Deus sive natura)* este substanţa infinită care are o infinitate de atribute dintre care cunoaştem doar două, întinderea şi gîndirea. Omul este o parte din Dumnezeu. Sufletul său nu este decît o rază a gîndirii infinite şi corpul său nu este decît un foarte mic fragment din întinderea infinită[5].

[5] Această opoziţie între teismul iudeo-creştin (Dumnezeu creator al lumii şi al persoanelor) şi panteism (lucrurile particulare nu sînt decît părţi din Dumnezeu) se continuă în însăşi atitudinea religioasă, de exemplu, în conceperea iubirii. Într-un sistem panteist este de înţeles că omul îl iubeşte pe Dumnezeu pentru că Dumnezeu este totalitatea Fiinţei; mai greu de înţeles este că omul îşi iubeşte aproapele (care nu este decît o dispersare a lui Dumnezeu); şi mai puţin se înţelege că Dumnezeu (care de altfel nu este o persoană) iubeşte fiinţele particulare care nu sînt decît degradarea Unităţii sale imanente (în a cincea parte a *Eticii* sale, Spinoza demonstrează teorema XIX: „Este imposibil ca cel care îl iubeşte pe Dumnezeu să dorească şi ca Dumnezeu la rîndul lui să-l iubească"). Într-o metafizică panteistă în care

Panteismul hegelian

În secolul al XIX-lea panteismul se regăseşte, sub o formă nouă, la Hegel. În concepţia acestuia, Dumnezeu este acel spirit absolut, la început adormit în natură şi care se realizează progresiv în istorie pentru a nu se revela decît la sfîrşit în toată plenitudinea şi strălucirea sa. **Dumnezeu nu este dat de la început, ci se realizează în etape prin operele culturii umane**. Dumnezeu este deci spiritul uman însuşi în progresul său, sau mai curînd acea cunoaştere absolută, acea limită ideală către care tind cultura şi operele umane în dezvoltarea lor. Rolul tradiţional al transcendenţei, al lumii de dincolo, este asumat aici de către viitor. Nu există, astfel, adevărată transcendenţă: Dumnezeu este imanent istoriei. Nu există alte valori în afara acelora pe care le realizează istoria. Atunci cînd două popoare, două civilizaţii se află în conflict, poporul, civilizaţia care triumfă în fapt încarnează realmente un moment al devenirii spiritului. „Dreptul" se confundă cu forţa biruitoare, „valorile" cu ordinea lumii. Nu va exista, la sfîrşitul istoriei, o judecată ultimă, care ar condamna unele popoare şi le-ar absolvi pe altele. Dumnezeu nu este un judecător transcendent, exterior şi superior istoriei. Dumnezeu este istoria însăşi, ceea ce se realizează în devenire: **„Istoria lumii este judecata de apoi a lumii"**. Totuşi, ceea ce este înfăptuit actualmente în univers, ceea ce triumfă în prezent, nu epuizează esenţa divină, pentru că Dumnezeu, propriu vorbind, nu este, ci va fi.

Plecînd de la Hegel, această concepţie despre Dumnezeu va cunoaşte, în forme diverse, un foarte mare succes. Întreaga filozofie modernă a **progresului** se inspiră din sistemul hegelian. Îi mai găsim un ecou, adaptat la gîndirea creştină, în evoluţionismul lui Teilhard de Chardin, sau în aceste reflecţii ale poetului Rilke: „De ce n-am gîndi că Dumnezeu este cel care va veni, care dintotdeauna trebuie să vină, că este viitorul, fructul împlinit al unui pom ale cărui frunze sîntem noi? Nu crezi că tot ce se întîmplă este un început? Să nu fie începutul lui? Ce sens ar avea goana noastră dacă cel pe care îl căutăm ar aparţine deja trecutului?"[6]

---

fiinţele individuale provin din pulverizarea unei unităţi primordiale, iubirea nu poate fi decît năzuinţa nostalgică după unitatea pierdută. Iubirea pentru un individ ar fi o limitaţie, o „înrădăcinare" în particular. Într-o gîndire teistă, dimpotrivă, persoanele create au o valoare proprie şi iubirea Fiinţei infinite nu exclude, ci presupune, iubirea persoanelor pe care Dumnezeu însuşi le iubeşte. Sfîntul Ioan spune, de exemplu: „Dacă cineva zice: îl iubesc pe Dumnezeu, dar totodată îşi urăşte fratele, este un mincinos, căci cel care nu-şi iubeşte fratele pe care îl vede, acela nu poate iubi pe Dumnezeu, pe care nu-l vede". Mîntuirea nu constă în a izgoni particularul în universal, în a desface ceea ce a făcut actul de creaţie. Persoanele create au o autonomie şi o valoare pozitivă (a se vedea cartea lui Claude Tresmontant, *La pensée hébraïque*, din care se inspiră această notă).

[6] În *Scrisori către un tînăr poet*.

Echivocul panteismului

În fapt panteismul hegelian este esenţial ambiguu şi poate fi interpretat în două moduri: ori acest Dumnezeu care se realizează nu este decît „categoria idealului" (Renan), care progresează necontenit în conştiinţa umană, şi atunci omul încetează de a fi o creatură pentru a deveni **cel prin care se realizează idealul**, altfel zis **creatorul lui Dumnezeu însuşi;** ori Dumnezeu este **idee virtual prezentă la începutul devenirii** a cărei fiecare etapă, departe de a se explica prin momentele anterioare, pregăteşte dimpotrivă ceea ce va urma, îndrumată pe ascuns de Ideea care nu se înstrăinează în istorie decît pentru a reapărea în conştiinţa „cunoaşterii absolute".

Dar orice panteism, nu numai cel al lui Hegel, este echivoc. Panteismul este refuzul de a distinge între Dumnezeu şi lume. Or, lucrul acesta poate fi înţeles în două sensuri.

Fie că **numai Dumnezeu este real**: în termeni spinoziști, nu există decît „natura naturantă", unitatea Substanţei; lumea concretă şi diversă în multiplicitatea ei, „natura naturată", este doar aparentă. Acesta este panteismul asiatic pentru care numai Dumnezeu există cu adevărat, în timp ce lumea nu este decît un vis (această concepţie poate fi numită acosmism: cosmosul, lumea nu există).

Fie că, dimpotrivă, **„numai lumea este reală**, Dumnezeu nu este decît suma a tot ceea ce există"[7]. În acest caz Dumnezeu nu mai este decît un cuvînt menit să desemneze toate lucrurile, un cuvînt inutil, şi panteismul este doar un ateism deghizat. „Dacă totul este Dumnezeu, nimic nu este Dumnezeu." Panteismul nu se deosebeşte, în fapt de ateism decît în măsura în care păstrează, deşi slăbind-o, ceva din distincţia teistă între creator şi creatură. În concepţia stoicilor, sufletul lumii nu se contopeşte cu lumea. Sufletul lumii este ceea ce „vertebrează" lumea, îi dă structură şi viaţă. Plotin distinge între unu şi multiplu, multiplul nefiind creat de unu ci „decurgînd" din acesta. La Spinoza, „natura naturată" este desfăşurarea „naturii naturante". La Hegel, cursul real, concret, al istoriei universale se distinge de Ideea care îl susţine şi îl explică, deşi Ideea nu se încarnează decît în mersul istoriei. Prinsă astfel între un teism atenuat şi un ateism pur şi simplu, soluţia panteistă comportă mereu aceeaşi ambiguitate.

3. Ateismul

Negarea materialistă a lui Dumnezeu

Este vorba de negarea completă a lui Dumnezeu: lumea nu a fost creată de o persoană transcendentă, ea nu provine nici dintr-o unitate imanentă, dintr-un principiu a cărui desfăşurare ar fi. Ea nu tinde către un scop, către o ţintă, stabilit dinainte drept capătul şi împlinirea sa. Materia nu are nevoie să fie explicată prin nici o cauză creatoare sau prin ceva asemănător. Materia este **eternă**[8], ea nu are nici înce-

---

[7] După Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, articolul „panteism".

[8] Ateii, mai cu seamă marxiştii, întrebuinţează cu plăcere această expresie. Ar fi poate mai bine, în acest sens, să utilizeze cuvîntul *perpetuu* căci, în limbajul tradiţional al teologiei, etern nu înseamnă *care durează mereu, ci care este în afara timpului*.

put nici sfîrşit. Toate fenomenele din univers, şi în particular prezenţa omului şi istoria sa, se explică plecînd de la legile dezvoltării materiei în mişcare. Omul apărut din materie ia progresiv cunoştinţă de ea şi nu există în univers nici un mister definitiv inaccesibil. Acesta este, în particular, punctul de vedere al marxiştilor. **Ateismul strict implică deci materialismul.**

4. Agnosticismul

Un Dumnezeu incognoscibil

Această expresie este adesea întrebuinţată pentru a-i desemna nu numai pe cei care consideră că nu ne putem face nici o idee despre Dumnezeu (Sully-Prudhomme îl definea pe Dumnezeu ca fiind „ceea ce-mi lipseşte pentru a înţelege ceea ce nu înţeleg"), dar şi pe cei care adaugă că nu se poate şti dacă Dumnezeu există sau nu. Spre deosebire de atei, agnosticii găsesc universul misterios. Că universul a fost creat, că nu are nici început nici sfîrşit, sînt lucruri la fel de incomprehensibile. Problema originilor şi a scopurilor ultime ne depăşeşte. Pozitivistul Littré spunea că absolutul este „un ocean pentru care nu avem, nici barcă, nici velă".

5. „Religia spiritului"

Dumnezeu ca sursă a adevărurilor şi valorilor

Unii filozofi numesc Dumnezeu însuşi spiritul uman, în măsura în care văd în el sursa adevărurilor şi valorilor. Această tradiţie este mai ales aceea a idealismului francez din secolele al XIX-lea şi al XX-lea a lui Jules Lagneau şi Léon Brunschvicg[9].

Putem rezuma astfel punctul de vedere al lui Lagneau: Dumnezeu nu există propriu-zis, **Dumnezeu este valoarea**, ceea ce trebuie să fie şi nu ceea ce este, o exigenţă şi nu o existenţă. Tot ce există este limitat, dependent, dar gîndirea noastră se ridică la ideea de valoare absolută. A crede că Dumnezeu „există" este o blasfemie, înseamnă a-l fixa, a-l etala ca pe un lucru. Dumnezeu este valoare, nu existenţă. Existenţa ar fi pentru el un fel de impuritate. În concluzie, s-ar renunţa la existenţa lui Dumnezeu pentru a păstra divinitatea lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, acest Dumnezeu-valoare nu ar putea fi negat fără contradicţie; căci cel care este destul de stupid pentru a spune „nu există valori", gîndeşte implicit că este valabil să spui că nu există valori şi **astfel, negînd valoarea, în fapt o afirmă**. Orice gîndire, atunci cînd se întoarce asupră-şi, cînd **reflectează asupra ei însăşi** descoperă că afirmaţia fundamentală şi primă a gîndirii este aceea a valorii gîndirii. Acest absolut al gîndirii, descoperit prin reflexie, este Dumnezeu.

În concepţia lui Léon Brunschvicg, Dumnezeu este principiul adevărului şi dreptăţii imanent spiritului nostru. Contrar a ceea ce se

[9] Deşi Brunschvicg se inspiră din Spinoza, iar Lagneau din Descartes şi Kant, aceşti doi filozofi împărtăşesc în esenţă aceeaşi poziţie în legătură cu problema lui Dumnezeu. Dumnezeu este spirit şi spiritul este propriul nostru spirit în măsura în care sesizează adevăruri şi valori universale.

spune adesea, acest idealism nu este un panteism, întrucît Dumnezeu nu este identificat cu natura. Spiritul nu are a da socoteală de materie, de existența lucrurilor, întrucît materia este inferioară spiritului, oarecum nedemnă de el. Dumnezeu nu este sursa existenței ci a adevărurilor și valorilor. Brunschvicg are în comun cu panteismul tocmai refuzul de a vedea în Dumnezeu o transcendență și o persoană. Dumnezeu este imanent spiritului nostru (și nu o sursă misterioasă a spiritului, exterioară și superioară lui). Dumnezeu, principiu al conștiinței, nu este o persoană. Cînd se spune că Dumnezeu este iubire, nu trebuie să înțelegem prin aceasta că Dumnezeu este o persoană misterioasă care ne-ar fi creat și ne-ar iubi, ci doar că Dumnezeu este „ceea ce iubește în noi", principiul spiritual al unei iubiri dezinteresate.

De aceea Brunschvicg nu vrea să fie considerat ateu. A refuza să crezi într-un Dumnezeu personal și creator nu înseamnă, după el, a fi ateu, ci dimpotrivă a adopta o credință mai pură, credința în acel Dumnezeu lăuntric, în acel Dumnezeu-spirit, „simplu, sobru, căruia îi sînt refuzate în același timp strălucirea simbolurilor, tămîierile rugăciunilor, splendoarea pompelor liturgice". Dimpotrivă, consideră Brunschvicg, tocmai credința într-un Dumnezeu personal, creator, care răsplătește și se răzbună este pătată de antropomorfism și idolatrie; în măsura în care îi rămîne străin Dumnezeu-spirit, ea este atee.

După cum se vede, concepțiile pe care și le-au făcut filozofii despre Dumnezeu sînt foarte diverse; pentru a discuta cu claritate despre problema tradițională a existenței lui Dumnezeu, trebuie să știm deci despre ce concepție asupra lui Dumnezeu vorbim. De aceea precizăm că, în paginile care urmează, va fi vorba despre teism, adică despre problema existenței unui Dumnezeu creator și transcendent, atotputernic și perfect, fundament al legilor naturii și al valorilor (logice, estetice, morale), a unui Dumnezeu personal, cel al marilor religii occidentale, al teologilor și filozofilor teiști.

2. Punerea indirectă a problemei: vicleniile psihologismului

Există Dumnezeu?

Rar este pusă azi problema în acest mod direct: credincioșii și necredincioșii deopotrivă, în loc să răspundă prin argumente la luarea de poziție a adversarului, încearcă mai degrabă să o năruie printr-o metodă indirectă, descoperind la originea afirmației pe care vor să o critice prezența unor motive biologice, psihologice, sociale. O atare atitudine poate fi descrisă sub numele de „psihologism".

Această „tactică" nu este nouă. Ea a fost întotdeauna practicată de apologeți, mai ales de predicatori; în loc să discuți direct argumentele necredinciosului, îi spui: tu refuzi să crezi în Dumnezeu din orgoliu, pentru că nu vrei să admiți o existență superioară existenței tale și de care ai depinde. De asemenea, credința într-un judecător ar stînjeni satisfacerea pasiunilor tale dezordonate; Părintele Sertillanges declară,

în *Catehismul necredincioşilor*, că „materialismul ateu are două avantaje: el face din univers o jucărie splendidă pentru orgoliul nostru şi o cloacă la dispoziţia pasiunilor noastre". El citează aprobator formulele unui predicator elocvent care îl evoca pe „ateul petrecăreţ care scormoneşte cu rîtul prin băltoacă fără să vadă la fund imaginea cerului"!

Argumentarea lui Nietzsche

Această metodă de discuţie este larg folosită şi de către necredincioşi. Toată lumea cunoaşte critica creştinismului propusă de Nietzsche: **sclavii, cei învinşi în viaţa de-aici sînt cei care au inventat lumea de dincolo pentru a-şi compensa mizeria**. Ei au imaginat false valori pentru a se consola de neputinţa participării la valorile autentice, la valorile stăpînilor şi ale celor puternici. Ei au născocit mitul salvării sufletului pentru că le lipsea sănătatea trupului. „Au inventat o altă lume, ca s-o poată calomnia şi murdări pe cea de-aici." Au născocit ficţiunea „păcatului" pentru că nu puteau lua parte la bucuriile pămînteşti ale satisfacerii depline a instinctelor.

Argumentarea marxistă

Dar critica psihosociologică a atitudinii religioase fusese inaugurată de Ludwig Feuerbach şi Karl Marx. Feuerbach a transpus într-o perspectivă materialistă tema hegeliană a înstrăinării. În concepţia lui Hegel, Ideea (Dumnezeu dacă vreţi) se ascunde, se înstrăinează temporar în istorie înainte de a se revela pe deplin. Pentru Feuerbach, dimpotrivă, omul este cel care proiectează în cer — desprinzîndu-l, înstrăinîndu-l de sine — visul de dreptate pe care nu-l poate realiza pe pămînt. Dreptatea, iubirea, înţelepciunea sînt atributele conştiinţei umane, reprezintă idealul uman, proiectat în mod „fantastic" în Dumnezeu: „zeii sînt dorinţele omului realizate", spune el, şi adaugă această formulă frapantă, pe care Marx o admira: „Omul sărac are un zeu bogat." Dumnezeu nu este astfel decît o proiecţie imaginară a omului „deposedat de ceva care îi aparţine prin natura sa în folosul unei realităţi iluzorii". A nega existenţa lui Dumnezeu şi a lumii de dincolo nu înseamnă deci, pentru om, decît a-şi redobîndi un bun propriu.

Marx adoptă temele lui Feuerbach precizîndu-le: valorile umane sînt batjocorite pe pămînt datorită exploatării omului de către om; ele sînt proiectate atunci în cer sub forma unor mituri religioase, religia fiind, după Marx, **„opiul poporului, inima unei lumi lipsite de inimă"**[10]. Exploatatorii promiteau în cer bunuri de care îi privează pe exploataţi aici pe pămînt.

[10] La drept vorbind, nu la proletariatul nenorocit este în general cea mai vie credinţă religioasă; marxiştii recunosc acest lucru şi îşi precizează astfel gîndirea: religia ar aparţine claselor sociale cuprinse de teamă, care se simt condamnate de istorie, în timp ce clasele aflate în ascensiune, în plină afirmare şi însufleţite de speranţă, se lipsesc de religie. În secolul al XIX-lea întîlnim multă cucernicie în sînul aristocraţiei învinse şi al poporului strivit, în timp ce burghezia era voltairiană. După aceea, cînd clasa muncitoare a devenit conştientă de forţa sa şi cînd burghezia a început să se teamă de viitor, ea s-a refugiat în cucernicie, ceea ce l-a făcut pe un marxist să spună: „De multă vreme dl Homais s-a convertit, deoarece tremură cu fiecare grevă pentru laborantul său şi se teme de naţionalizarea farmaciilor."

De la Durkheim la Freud

Dar necredinciosul găseşte la dispoziţia sa multe alte sisteme de critică indirectă. El se poate adresa lui Freud care îl va face să vadă în credinţa în Dumnezeu un transfer al sentimentului filial, o întoarcere nostalgică la copilărie sub protecţia unui tată drept, bun şi atotputernic: „Moartea tatălui este naşterea lui Dumnezeu." Necredinciosul poate prelua de la Bergson o critică, pe care autorul celor *Două izvoare ale moralei şi religiei* o rezerva, de altfel, explicării religiilor statice, religiilor primitive fixate în formele lor sociologice: teama de moarte ar genera la fiinţa conştientă o angoasă compensată de credinţa într-o viaţă viitoare; teama de eşec ar fi compensată de credinţa într-o providenţă binevoitoare. Credinţele religioase ar fi doar o reacţie de apărare a instinctului împotriva a ceea ce ar putea avea deprimant (teamă de moarte, descurajare cauzată de imprevizibil) luciditatea inteligenţei. Religia ar fi atunci nu un moment în viaţa spiritului ci un instrument în serviciul instinctului vital. Mitologia religioasă n-ar avea valoare de adevăr ci ar fi o funcţie biologică[11]. Aceasta ar fi **funcţia fabulatorie** pe care Bergson o vedea activă în religiile primitive.

În sfîrşit, necredinciosul ar putea găsi argumente la Durkheim *(Formele elementare ale vieţii religioase)* şi ar spune teistului: sub numele simbolic de Dumnezeu tu devii conştient de societatea care te depăşeşte, te înalţă deasupra ta (în ceremoniile vieţii colective individul se simte pătruns de o influenţă care reconfortează şi însufleţeşte).

Ambiguitatea psihologismului

Ce să gîndim despre psihologism? Orice psihologism — cel al predicatorilor ca şi cel al necredincioşilor — „refuză, cum spune Jean Lacroix, să opună argumentelor argumente, nu încearcă să slăbească direct un sistem prin argumente raţionale, ci să-l facă să se năruie punînd în evidenţă fundamentele sale biologice, psihologice şi sociale".

Psihologismul lasă astfel nerezolvată problema metafizică. Fără îndoială, această metodă critică este fecundă dacă o aplicăm nouă înşine, pentru a ne purifica opţiunile metafizice de toate mobilurile sentimentale sau sociologice care s-ar putea infiltra efectiv în ele. Dar semnificaţia metodei este pur psihologică. S-ar putea într-adevăr ca dl Dupont să fie ateu pentru a se deda nestingherit pasiunilor sale; şi s-ar putea ca dl Durand să fie credincios pentru că îi e teamă de moarte. Aceasta ne spune multe lucruri despre domnii Dupont şi Durand, dar nu ne ajută cu nimic **să rezolvăm problema lui Dumnezeu.** Şi e timpul să punem direct această problemă, ascultînd argumentele tuturor părţilor[12].

---

[11] Un personaj al lui Dostoievski spune că „Omul l-a inventat pe Dumnezeu pentru a nu se sinucide."

[12] Există mai multe feluri de a ignora problema filozofică a lui Dumnezeu. Psihologismul substituie problemei filozofice a lui Dumnezeu o psihologie a credinţei sau a necredinţei. Fideismul sustrage demersurilor raţiunii actul de credinţă într-un Dumnezeu „pe care îl simţim cu inima". Misticismul invocă o prezenţă inefabilă a lui Dumnezeu care „vizitează", „locuieşte" sufletul celui inspirat.

3. Punerea directă a problemei: există Dumnezeu?

Vom examina aici diferitele argumente propuse în favoarea existenței lui Dumnezeu. Vom indica și criticile pe care necredincioșii le adresează acestor argumente; expunerea noastră se va strădui să rămînă obiectivă și să nu trădeze gîndirea nici a unora, nici a celorlalți. Am dori numai să propunem aici cititorului o informație sumară dar precisă, capabilă să-i călăuzească reflecțiile personale.

1. Dumnezeu, cauză a lumii

Dumnezeu — cauză primă

Acest argument poate fi prezentat sub două forme concrete. Fie că Dumnezeu este considerat cauză ultimă a fenomenelor: fiecare fenomen are o cauză, această cauză are altă cauză, aceasta la rîndul ei alta, dar trebuie să ne oprim undeva și să admitem o cauză primă a fenomenelor, care este Dumnezeu. Fie că este considerat — în termenii pe care Toma d'Aquino îi împrumută de la Aristotel — „primul motor al universului". În lume există mișcare: de exemplu, embrionul devine un adult. El era un adult „în potență" și va deveni un adult „în act". În orice moment, în lume, ceea ce era virtual, ceea ce era „în potență" devine „actual", real. A pune în mișcare înseamnă a face să se treacă de la potență la act; a fi mișcat, înseamnă a suferi această transformare, această trecere. Corpul care este mișcat transmite mișcarea sa unui alt corp. Este însă necesar să admitem, la origine, un izvor al mișcării. Cum spune Toma d'Aquino: „Trebuie să ajungem la un prim motor care să nu fie mișcat de nici un altul și toată lumea înțelege că acesta este Dumnezeu."

Se poate spune, și mai general, că universul nu conține, în sine însuși, rațiunea sa de a fi, că este **contigent.** Ne putem întreba: „De ce există ceva mai degrabă decît nimic?" Răspunsul la această întrebare ar fi tocmai că **Dumnezeu este Ființa necesară** în care lumea își află justificarea și rațiunea de a fi.

Acestor argumente le-au fost adresate diverse critici. Argumentul primului motor pare unora foarte demodat: într-adevăr Aristotel și Toma d'Aquino[13] par a presupune că numai imobilitatea este normală, naturală, în timp ce mișcarea are nevoie de o explicație. Oare fizica nu prezintă altfel lucrurile începînd din secolul al XVII-lea? Noi admitem — acesta este **principiul de inerție** — că un corp în repaus rămîne în repaus și un corp în mișcare uniformă își conservă mișcarea, dacă nu intervine nici un alt factor pentru a-i modifica starea de repaus sau de mișcare. Mișcarea uniformă este deci la fel de

[13] Toma d'Aquino adaptează argumentul lui Aristotel la cerințele teologiei creștine. Pentru sfîntul Toma, primul motor este Dumnezeu creator, cauză a mișcărilor din Univers. Pentru Aristotel, dimpotrivă, Dumnezeu acționează prin atracție, nu prin impulsie. Cauză primă înseamnă scop ultim, pentru că Dumnezeul lui Aristotel nu cunoaște lumea care tinde către el.

naturală ca şi repausul. Pentru dinamica modernă repausul este un caz particular al mişcării. Argumentul lui Aristotel este pre-galileian.

Critica kantiană

Argumentul prin cauzalitate (Dumnezeu invocat pentru a închide, sau mai degrabă pentru a inaugura seria cauzelor şi efectelor) a fost criticat de Kant. După Kant, raţiunea se poate folosi de principiul, de „catgoria" cauzalităţii într-un mod legitim şi într-un mod nelegitim. Dacă spun că încălzirea unei bare de metal este cauza dilatării acesteia, mă folosesc în mod legitim de categoria de cauză. Într-adevăr, cele două fenomene, încălzirea şi dilatarea, sînt **date în experienţă**, şi mintea omenească nu mai are decît să le lege prin categoria de cauzalitate. Dar atunci cînd raţiunea susţine că Dumnezeu este cauza lumii, un singur termen al acestei relaţii — lumea — este un dat al experienţei, pe cînd celălalt, Dumnezeu, este **în întregime presupus**. Raţiunea are două fapte date în experienţă, dar nu are dreptul să abuzeze de categoria de cauză, pentru a imagina ceva în afara fenomenelor, a experienţei reale[14]. Principiul cauzalităţii este o invitaţie la descoperire, nu o promisiune de a inventa. Cum spunea un interpret al lui Kant: „Avem dreptul să căutăm cauzalitatea în lume, nu avem dreptul să inventăm o cauzalitate a lumii."

Brunschvicg a formulat o crtică asemănătoare: de ce există lumea? Este invocat Dumnezeu. Dar exigenţele principiului de cauzalitate nu ne-ar impune oare să căutăm o cauză a lui Dumnezeu? „Existenţa unui creator necreat este în contradicţie flagrantă cu principiul în numele căruia ne închipuim a fi reuşit să facem ca din neant să apară cauza primă." Dacă acceptăm un Dumnezeu fără cauză, nu putem la fel de bine, şi mai simplu, să acceptăm o lume fără cauză?

2. Dumnezeu, izvor al ordinii lumii

Finalitate şi providenţă

Acesta este un argument foarte vechi şi foarte cunoscut. Nu pare lumea a fi opera unei *inteligenţe suverane*?[15] Frumuseţea unei flori, a unui peisaj rezultă oare dintr-o asamblare fortuită? Formarea organelor fiinţelor vii, a ochiului de exemplu (în care se asociază armonios un aparat optic şi un aparat nervos), poate fi oare datorată hazardului, adică întîlnirii accidentale a unor cauze mecanice care nu ar urmări nici un scop? Fără îndoială, matematicienii pot răspunde că toate combinaţiile sînt teoretic posibile şi că oricare dintre ele se poate realiza. De exemplu, maimuţe dactilografe care ar lovi la nimereală semnele unei maşini de scris ar putea recompune din întîmplare textul *Iliadei*. Dar această posibilitate teoretică este o improbabilitate practică. În fapt, ordinea lumii ar cere o cauză primă inteligentă, care ar grupa în direcţia unui scop condiţiile de existenţă ale

---

[14] Dumnezeu ar fi atunci obiectul unei afirmaţii neverificabile: o pură ipoteză care pretinde *a explica* faptele dar pe care este imposibil să o *dovedim*. Laplace spunea: „Dumnezeu? nu am nevoie de această ipoteză."

[15] Vezi Voltaire: „Universul mă tulbură, şi nu pot crede că acest ceasornic există şi nu are ceasornicar."

tuturor fenomenelor. Acesta este argumentul prin finalitate sau, cum se spune (utilizînd cuvîntul grec *telos* care semnifică „scop, țintă") **argumentul teleologic**"[16].

Notăm că acest argument se sprijină nu numai pe existența unei finalități interne (armonie a structurii interne a fiecărui organism) dar și pe existența unei finalități externe (toate părțile universului create unele pentru celelalte; în particular, totul ar fi făcut în vederea omului, rege al creației). Argumentul presupune deci nu doar că lumea este organizată după un plan, ci și că această organizare este perfectă, că această ordine este dreaptă și bună. Cum se spune în textul *Facerii*: „Și a privit Dumnezeu toate cîte a făcut și iată că erau foarte bune."

Problema răului

Argumentul întîlnește atunci o dificultate majoră cunoscută sub numele de problema răului. Nu există în natură suferință și dezordine? Nu sînt creaturile vii înzestrate pentru luptă cu arme ofensive și defensive, pitorești și redutabile? Dacă florile sînt făcute ca să ne încînte ochii, la ce servesc virușii care ne aduc suferință, boală și moarte?

În versuri care anticipează inspirația unui Jacques Prévert, Victor Hugo declara:

„Lumea e o sărbătoare ce colcăie de crime
Și creația se devoră în familie."

Brunschvicg vorbea de un „zeu artist" în sensul neronian al cuvîntului (Nero se pretindea artist și contempla cu admirație spectacolul incendierii Romei). Dar această problemă redutabilă a răului nu a găsit niciodată o expresie atît de emoționantă și profundă ca în Biblie, în cartea lui Iov: „Omul, născut din femeie, trăiește puține zile. Precum floarea se naște și este tăiată." În general, problema răului este pusă sub forma unei dileme: ori Dumnezeu este atotputernic, și în acest caz ar fi putut să elimine răul, dacă ar fi vrut. El nu a vrut acest lucru, deci nu este de o bunătate absolută. Ori Dumnezeu, în bunătatea sa desăvîrșită, ar fi vrut să elimine tot răul; dacă nu a făcut-o, înseamnă că nu a putut. Dat fiind că răul există, cum poate fi Dumnezeu în același timp infinit bun și atotputernic?

Teodiceea: este omul răspunzător de rău?

Teologii s-au străduit să-l spele pe Dumnezeu de dubla bănuială de neputință și de răutate. Ei s-au făcut avocații lui Dumnezeu: aceasta este obiectul teodiceei.

Pentru a-l spăla pe Dumnezeu de orice bănuială, nu este oare cel mai simplu să admitem că răul provine din greșeala omului, fie direct (cînd omul este răspunzător de răul pe care îl face altor oameni), fie indirect (Dumnezeu îl pedepsește pe om pentru păcatele sale)?

[16] În capitolul 9, „Cunoașterea viului", găsim argumentele care pot fi opuse finalismului.

Dar în toate acestea nu omul este cel care proiectează propria sa psihologie asupra universului? Aceasta era părerea lui Spinoza care scrie în *Adaos*-ul la partea I a *Eticii*: „Oamenii săvîrşesc totul în vederea unui scop, adică pentru folosul pe care doresc să-l obţină (...). Cum ei găsesc în ei înşişi şi în afara lor multe mijloace care contribuie la obţinerea propriului folos, ca, bunăoară, ochii pentru a vedea, dinţii pentru a mesteca, plantele şi animalele pentru hrană, soarele pentru a-i lumina, marea pentru a hrăni peştii, şi altele asemenea, ei socotesc toate lucrurile naturale ca mijloace pentru folosul propriu (...). După ce au socotit lucrurile ca mijloace, ei n-au mai putut să creadă că ele s-au făcut singure, ci au trebuit să conchidă, plecînd de la mijloacele pe care ei obişnuiesc a le pregăti, că există unul sau mai mulţi cîrmuitori ai naturii care poartă de grijă tuturor lucrurilor în favoarea omului şi au făcut totul spre folosul său (...). Printre atîtea lucruri din natură care le sînt prielnice, oamenii au trebuit să găsească şi destule lucruri neprielnice, cum sînt furtunile, cutremurele, bolile etc., şi au crezut că acestea s-au întîmplat fiindcă zeii s-au mîniat pe oameni din cauză că au fost jigniţi de ei sau fiindcă au pîngărit cultul lor. În ciuda dezminţirilor zilnice pe care le dă experienţa, arătînd printr-un număr nesfîrşit de exemple că lucrurile prielnice şi neprielnice li se întîmplă deopotrivă şi celor evlavioşi, şi celor neevlavioşi, ei nu s-au lepădat de o prejudecată învechită."

Păcatul originar

Problema era deja pusă cu multă forţă în Biblie: copleşit de suferinţă, Iov nu crede că l-a ofensat pe Dumnezeu, nici că ar fi făcut vreo nedreptate. Nefericirile sale i se par deci nejustificate, scandaloase. De ce suferă cel drept dacă Dumnezeu este bun?

Pascal va răspunde că păcatul originar, **păcatul lui Adam**, a tulburat armonia iniţială a creaţiei. Şi noi, fii ai lui Adam, purtăm povara acestui păcat. În ce sens să înţelegem acest lucru? Putem considera mai întîi că, urmare a legilor naturii, noi suferim consecinţele acestui păcat îndepărtat. Dar cum a putut Dumnezeu să vrea ca nevinovatul să fie lovit? Trebuie să admitem atunci că moştenim nu numai consecinţele păcatului originar, ci şi **responsabilitatea lui Adam**. „Trebuie, spunea Pascal, **că ne naştem vinovaţi** — altminteri Dumnezeu ar fi nedrept." Dar ce sens poate avea expresia: a moşteni o responsabilitate? Brunschvicg descoperea aici o **confuzie între biologic şi spiritual**.

Răul este iluzia unui spirit finit?

În fapt, teodiceei îi rămîne o scăpare: să spună că răul nu este decît o aparenţă, o iluzie care înşală spiritul nostru mărginit.

Leibniz, cum se ştie, a recurs la această soluţie: **răul este relativ, el nu are sens decît în funcţie de bine, a cărui strălucire o pune în evidenţă**. În tabloul pictorului, bunăoară, umbrele pun în valoare luminile. Şi dacă sîntem izbiţi de disonanţele din univers, este pentru că nu auzim în totalitatea ei simfonia cosmică. Totalitatea e cea care justifică fiecare eveniment din lume. Noi sîntem şocaţi pentru că nu vedem decît un aspect al tabloului, decît un detaliu căruia numai an-

samblul îi dă sens. Acest „optimism" leibnizian a fost energic criticat. În general, adversarii săi îl tratează cu ironie mulțumindu-se — precum Voltaire în *Candide* — să amintească toate mizeriile lumii și să le pună în valoare pe cele mai revoltătoare. Deja pe vremea lui Leibniz, Malebranche observa că nu înțelege cum niște monștri de felul copiilor lipsiți de creier puteau face să iasă în relief muzica universului, deoarece nu trăiesc de regulă decît cîteva zile și „nu sînt văzuți decît de mamele lor și de moașe". Asemenea critici nu răspund argumentelor lui Leibniz, care explică aparența răului prin ignoranța noastră. Este însă adevărat că a invoca ignoranța nu înseamnă a da o justificare pozitivă.

Răul nu există

Soluția lui Toma d'Aquino și a unor neotomiști este interesantă. În concepția lor, răul nu există în sens strict. Căci răul este negație. Surditatea este un rău, dar este absența auzului. Cecitatea este o infirmitate tristă, dar este absența vederii. La fel, păcatul nu se află niciodată în ceea ce facem, ci în ceea ce neglijăm. Tot ce există, întrucît există, este bun, și răul este întotdeauna absența existenței. Jacques Maritain spune că răul este „lepra absenței" și Părintele Sertillanges, reluînd o formulă a lui Nietzsche, spune că „diavolul nu este decît trîndăvia lui Dumnezeu".

Dar de ce acest neant? De ce absență, vid în plenitudinea ființei? Răspunsul la această întrebare, imposibil într-un sistem panteist, este destul de ușor în perspectiva creaționistă. Lumea nu este Dumnezeu, lumea este creată, ceea ce implică limite, o franjă de neant. În *Contemplații*, Victor Hugo spune că Dumnezeu a creat lumea:

„El a făcut-o luminoasă, bună, somptuoasă, minunată
Dar imperfectă; altfel, la aceeași înălțime
Creatura fiind egală cu Creatorul
Această perfecțiune în Infinit pierdută
S-ar fi amestecat și contopit cu Dumnezeu
Și creația, ajutată de lumină,
S-ar fi întors în El și n-ar fi existat."

Răul s-ar explica deci, în definitiv, prin aceea că lumea nu este Dumnezeu. Dacă justifică **limitele** noastre (bunăoară noi nu avem un spirit infinit), această teorie explică însă mai puțin bine **suferințele** noastre **pozitive**. Nu ar fi stat în puterea lui Dumnezeu ca — rămînînd creaturi limitate — să avem parte totuși de mai puțină suferință?

Abandonarea teodiceelor

Așa se face că toate teodiceele sînt azi întrucîtva demodate. Credinciosul va recunoaște simplu că răul este un **mister** dureros pe care credința îl ajută să-l suporte, dar a cărui cheie nu o deține. Această poziție slăbește, de altfel, în mod deosebit demonstrarea existenței lui Dumnezeu prin finalitatea și ordinea lumii — în măsura în care este recunoscută prezența reală a răului în lume.

Pentru ateu, problema răului nu se pune cu toată rigoarea. Cum au remarcat cu pertinență unii teologi, ateul ar fi inconsecvent dacă

ar reproșa mizeriile lumii unui Dumnezeu — în care nu crede. Cel mult, ateul ar putea relua formula celebră a lui Stendhal: **„Singura scuză a lui Dumnezeu este că nu există."**

3. Argumentul ontologic

Acest argument a fost expus în secolul al XI-lea de către sfîntul Anselm și reluat de Descartes în *Meditația a cincea*. El constă în a deduce existența lui Dumnezeu plecînd doar de la ideea de Dumnezeu. Îl putem exprima foarte simplu sub forma următoare: dețin ideea unei Ființe perfecte. Or, dacă această Ființă nu ar exista, nu ar fi perfectă. Deci, ea există. Altfel spus: am ideea de ființă infinită, care are toate perfecțiunile, existența este una dintre ele, trebuie deci ca ea să existe.

Sfîntul Anselm criticat de sfîntul Toma

Argumentul sfîntului Anselm a fost criticat în secolul al XIII-lea de sfîntul Toma d'Aquino. Nu avem dreptul, spune sfîntul Toma, să conchidem de la o idee la o existență, de la un simplu **concept** la o **ființă** reală. Ar însemna să se treacă în mod abuziv de la **logică** la **ontologie**. De exemplu, îți poți imagina mental insule fericite, zîne sau spiriduși. Nu este decît o idee și ideea nu implică existența obiectului său. Insulele fericite nu există, chiar dacă le visezi. Fără îndoială ideea de perfecțiune nu este o idee ca celelalte; ea este ideea absolutului, a unei Ființe care are toate atributele posibile. Și trebuie să fim de acord că **ideea de Ființă perfectă implică ideea de existență a Ființei perfecte**. Dar acest raționament nu ne-a făcut să ieșim din domeniul ideilor și nu dovedește defel că Dumnezeul perfect există.

Descartes criticat de Kant

Kant a reluat critici asemănătoare împotriva argumentului ontologic al lui Descartes. Existența, spune Kant, nu este o perfecțiune, nu este un concept, nu este un atribut al obiectului alături de altele. Nu există diferență între conceptul de „o sută de taleri" din imaginația ta și conceptul de „o sută de taleri" care există realmente în buzunarul tău. Numai că, într-un caz, cei o sută de taleri nu există, iar în celălalt caz există. Iar o existență nu este ceva care se definește, care se deduce, ci ceva care se constată. Dacă spun „acest scaun există", faptul de a exista nu se deduce din definiția scaunului. Nu pot infera prin analiză existența scaunului din definiția sa. Existența adaugă la concept propria sa realitate. Kant exprimă acest lucru spunînd că o judecată de existență nu este niciodată analitică, ci întotdeauna sintetică.

Este oare decisivă critica kantiană împotriva argumentului cartezian? S-a contestat acest lucru. Mai curînd decît să deducă existența Ființei perfecte în definiția sa, Descartes face experiența, în propria sa gîndire, a unui infinit care îl depășește. El nu pleacă de la o esență abstractă pentru a deduce din ea în mod abuziv o existență, ci descoperă în gîndirea sa **prezența** unui infinit.

Numai că, astfel prezentat, argumentul pierde o parte din semnificația lui. Căci acest infinit pe care îl întîlnesc nu îmbracă în mod necesar forma unui Dumnezeu personal.

4. Argumentele moralei

O exigență morală

Mulți văd în afirmarea existenței lui Dumnezeu într-o mult mai mare măsură o exigență morală decît o exigență logică. Numai credința în Dumnezeu, spun ei, dă sens vieții noastre și satisface pe deplin conștiința noastră morală[17].

Kant, bunăoară, deși a criticat sever argumentele tradiționale ale existenței lui Dumnezeu, ajunge să postuleze această existență din considerații de ordin moral. Condițiile de viață în această lume riscă să-l descurajeze pe omul de bine: adeseori, oameni foarte necinstiți se bucură de o mare prosperitate, în timp ce oameni care s-au supus întocmai imperativului datoriei nu sînt scutiți de nefericire. Kant postulează deci un Dumnezeu justițiar care ar îndrepta această dezordine în lumea de dincolo și ar restabili **armonia rîvnită între fericire și moralitate**, pedepsind pe cei „răi" și recompensînd pe cei „buni".

Acest postulat îl îngrijora pe Brunschvicg. Nu riscă el să compromită puritatea vieții morale, reintroducînd în mod indirect preocuparea pentru fericire, pentru interesul sensibil, pentru recompensă? Oare Kant, care a insistat atît de mult asupra autonomiei vieții morale, asupra independenței sale față de orice considerație empirică, nu se trădează pe el însuși? Fără îndoială, nu este vorba pentru el de a întemeia viața morală pe speranțe metafizice, ci, dimpotrivă, de a postula o metafizică plecînd de la date ale conștiinței morale. Totuși acest apel la Dumnezeul justițiar nu este lipsit de orice echivoc.

Izvorul ideii de perfecțiune

Reflecțiile lui Descartes asupra ideii de perfecțiune sînt — pe plan pur filozofic — mai profunde. Se știe că *Meditațiile* lui Descartes pleacă de la îndoială: or, a te îndoi înseamnă a-ți recunoaște limitele, a te considera imperfect în funcție de un ideal de perfecțiune de care spiritul nostru devine conștient. De unde poate veni acest ideal de perfecțiune? Nu de la lumea de care încă mă îndoiesc, nici de la mine însumi, ale cărui limite le simt pretutindeni. Nu poartă el mărturia prezenței — în mine — a ceva care mă depășește? Nu este această contradicție între ființa mea finită și absolutul exigențelor mele o cale către Dumnezeu? „Omul, spunea un romancier contem-

[17] Meditația asupra operelor de artă îl conduce pe Marcel Proust să ia în considerare posibilitatea unei alte lumi. „Nu există nici un motiv în condițiile noastre de viață pe acest pămînt pentru a ne crede obligați să făptuim binele, să fim atenți, să fim politicoși; nici pentru artistul cultivat pentru a se crede obligat să reia de douăzeci de ori o lucrare ce va stîrni admirația de mică importanță pentru trupul său mîncat de viermi, ca bucata de perete galben pe care o pictează cu atîta știință și rafinament (...) Vermeer".

La fel, notele magice ale sonatei lui Vinteuil ascund o făgăduială de nemurire: poate că noi vom pieri dar „vom avea ca ostatici aceste prizoniere divine [...] și cu ajutorul lor moartea are ceva mai puțin amar, mai puțin lipsit de glorie, poate mai puțin probabil". (Această apropiere ne-a fost sugerată de Pierre Dumont.)

poran, este prea mare pentru el însuşi." Idealul care sălăşluieşte în conştiinţa sa — şi care totuşi o depăşeşte — atestă poate prezenţa lui Dumnezeu. Dar o atare exigenţă rămîne încă foarte vagă. Şi mulţi credincioşi apreciază că meditaţia filozofică nu poate fi decît o prefaţă la recunoaşterea lui Dumnezeu. Aceasta ar cere o atitudine diferită, „de alt ordin", spusese Pascal, pe care o numim credinţă.

5. Problema credinţei

Credinţa şi raţiunea

În concepţia lui Sören Kierkegaard (care reprezintă aici o poziţie extremă), credinţa se situează pe un cu totul alt plan decît raţiunea, şi chiar respinge în mod absolut raţiunea. Kierkegaard este foarte ostil teologiei savante; el opune simplelor aproximaţii ale cunoaşterii raţionale certitudinea trăită a credinţei, opune obiectivităţii raţionale decizia personală a credinţei. „Credinţa, scrie el, **nu are nevoie de argumentaţie, pe care trebuie s-o considere drept duşmanul său.**"

Dar această poziţie este greu de susţinut. În fapt, credinţa nu se prezintă niciodată ca o crezare vagă, ca un teism abstract, ci **ca fiind îmbrăţişarea unei religii revelate**. Kierkegaard, de exemplu, are credinţă — adică are încredere — în ceea ce se istoriseşte în Evanghelii. El are credinţă în Isus Cristos. În acest fel, credinţa — acceptînd conţinutul unei revelaţii — face loc cunoaşterii. Kierkegaard admitea că creştinul trebuie cel puţin să fie sigur că Isus a existat, ceea ce înseamnă, cum remarcă pe bună dreptate Étienne Gilson, să adaugi o bună doză de „cunoaştere" la credinţa pură şi simplă. De altfel, la acest nivel se iese din metafizică pentru a pune problemele pe planul istoriei. Valoarea „cărţilor sfinte" trebuie să fie apreciată, ca în cazul oricărui text din trecut, după criteriile metodei istorice. Dar este oare posibil, într-o asemenea materie, să foloseşti metoda istorică fără o idee preconcepută, fără un gînd disimulat? De pildă, necredinciosul va reproşa credinciosului că acceptă ca mărturie valabilă istorisiri despre miracole (în vreme ce, dacă ar fi vorba de un text „profan", şi unul şi celălalt ar socoti că povestirea unui miracol trebuie respinsă ca mitologică). Credinciosul va răspunde necredinciosului că nu trebuie respinsă *a priori* noţiunea de miracol, căci asta ar însemna să conchizi înainte de a fi analizat.

Pariul

La acest nivel orice discuţie devine inutilă şi unii vor considera că atît credinţa, cît şi necredinţa nu pot constitui decît obiectul unei opţiuni libere, al unui „pariu" în felul lui Pascal. Dar oricare ar fi valoarea pariului[18] şi obiecţiile pe care le ridică forma şi conţinutul său,

[18] La drept vorbind, celebrul pariu al lui Pascal, sau mai degrabă pariul pe care Pascal îl propune libertinului, nu este o opţiune dezinteresată ci un pariu de jucător. Dacă libertinul joacă „cruce", pariază că Dumnezeu există, el cîştigă — dacă Dumnezeu există — viaţa veşnică şi beatitudinea infinită, şi riscă doar să piardă plăcerile mizerabile din viaţa lui actuală. Această miză nu contează în raport cu cîştigul posibil, care este infinit. Numai că argumentul presupune că Dumnezeu acceptă pariul, că Dumnezeu zice „mă prind".

este adevărat că actul de a paria şi însăşi punerea de către om a acestei probleme a lui Dumnezeu dovedesc incontestabil o exigenţă şi un apel: „Nu m-ai căuta, spune Dumnezeul lui Pascal, dacă nu m-ai fi găsit." În măsura în care este depăşire, transcendenţă, apel la o „supraexistenţă", conştiinţa umană nu revelează oare, în ea însăşi, chiar atunci cînd ar proclama absenţa lui Dumnezeu, Prezenţa Lui ascunsă?

Cum scrie admirabil Étienne Souriau: „În acest mod de existenţă în care se efectuează concret efortul nostru în desfăşurarea lui temporală şi istorică, ni se arată dosul tapiseriei, unde se află nodurile, rugozităţile, destrămăturile, incoerenţele fragmentare. Dar urzeala nu este absolut opacă. Umbre şi lumini o străbat în chip tainic, făcînd-o uneori îndeajuns de translucidă ca să se poată întrezări fugitiv în transparenţă lucrul uimitor care este de cealaltă parte." *(L'Ombre de Dieu.)*

Altfel, ne spune Étienne Souriau, libertinul este aidoma nebunului care vede o frunză, pe firul apei, ezitînd între cele două laturi ale unei pietre. El spune: „Pariez pe un milion cu Rothschild că va trece la dreapta". Frunza a trecut la dreapta şi nebunul zice: „am cîştigat un milion". Unde este nebunia lui? Nu în aceea că milionul nu există, ci în faptul că Rothschild nu a spus: „Mă prind". (Vezi admirabila analiză a pariului lui Pascal în É. Souriau, *L'Ombre de Dieu*).

IDEILE ESENȚIALE

Teismul afirmă existența unui Dumnezeu transcendent, creator atotputernic, conceput ca o persoană perfectă. Invocat drept cauză necesară a lumii contingente, drept providență care explică ordinea lumii și mai ales evoluția ei (pe firul timpului are loc o creștere a informației), acest Dumnezeu este negat de către *atei* și neafirmat de către *agnostici*. Ateul opune invocării providenței realitatea scandaloasă și enigmatică a răului din lume. Există azi, în fapt, două forme de ateism: un ateism clasic care pretinde că respinge „demonstrațiile" existenței lui Dumnezeu, că distruge argumentația teistă; și pe de altă parte, un ateism mai modern care îl respinge pe Dumnezeu nu ca pe o conjectură neverosimilă, ci ca pe rivalul scandalos al libertății umane: Nietzsche proclamă simultan „moartea lui Dumnezeu" și apariția supraomului. Pentru „a deveni ceea ce este", a se realiza deplin, omul puternic și liber respinge fantoma unui stăpîn și judecător.
Pentru *panteiști*, Dumnezeu nu este un stăpîn transcendent, ci este imanent naturii. Panteismul care afirmă literalmente că „totul este Dumnezeu" refuză să distingă între Dumnezeu și lume, ceea ce poate avea sensul unui misticism (numai Dumnezeu este real, lumea nu este decît o iluzie) sau sensul unui simplu ateism deghizat (numai lumea este reală, cuvîntul „Dumnezeu" nu este decît o etichetă pusă asupra lumii). Unii filozofi raționaliști din secolul al XIX-lea (Lagneau) sau din prima jumătate a secolului XX **(Brunschvicg, Alain)** și-l reprezintă altfel pe Dumnezeu. Dumnezeu este *valoarea*, ceea ce trebuie să fie, și nu ceea ce este, o exigență și nu o existență. Existența ar fi pentru el un fel de impuritate. Se renunță astfel la existența lui Dumnezeu pentru a salva divinitatea lui.
Se cuvine ca Dumnezeului filozofilor și savanților să i-l opunem pe Dumnezeul credinței care este afirmat nu printr-o argumentație, ci printr-un *act de credință*, de încredere într-un mesaj revelat în cartea sfîntă (Biblia, Coranul, sau Vedele).
La Dumnezeu se poate ajunge și prin *pariu*, nu întocmai pariul lui Pascal (alterat de îngrozitoarea teamă de infern — nu de neant — care se disimulează în el), ci pariul sensului împotriva nonsensului: „Dacă aș avea dovada că Dumnezeu nu există, spunea Părintele Valensin, n-aș regreta că am crezut în el; aș gîndi că mi-am făcut o onoare crezînd în el, că dacă Universul este ceva stupid, cu atît mai rău pentru el; că greșeala nu este în gîndul meu că Dumnezeu există, ci în Dumnezeu că nu există."

LECTURI

ALAIN, *Les Dieux*, Gallimard.
CAILLOIS, R., *L'Homme et le sacré*, Idées, Gallimard.
DESCARTES, R., *Meditații metafizice*, III și IV, trad. rom., Crater, București, 1993.
ELIADE, M., *Sacrul și Profanul*, trad. rom., Humanitas, 1992.
FREUD, S., *Viitorul unei iluzii*.
HUME, D., *Dialogurile despre religia naturală*, J. J. Pauvert.
KANT, *Critica rațiunii pure: Dialectica transcedentală*, cartea a doua, trad. rom., Editura Științifică, București, 1969.
Religia în limitele rațiunii, Vrin.
MALEBRANCHE, N., *Entretiens sur la métaphysique*.
NIETZSCHE, F., *Știința voioasă*, trad. rom., Humanitas, 1995.
SPINOZA, B., *Etica*, partea I, trad. rom., Editura Științifică, București, 1957.

TEXTE DE COMENTAT

Iluzia religioasă în concepţia lui Freud

Freud a primit în 1927 scrisoarea unui medic american despre religie; iată textul ei, urmat de analiza interesantă propusă de Freud.

„Vă scriu azi pentru a vă împărtăşi un eveniment care mi s-a întîmplat în anul cînd îmi încheiam studiile medicale la Universitatea din X (...). Eram într-o după-amiază în sala de disecţie cînd a fost adus cadavrul unei femei bătrîne care a fost depus pe o masă de disecţie. Acea femeie avea o faţă atît de blîndă, de încîntătoare *(this sweet faced woman)* încît mi-a produs o impresie foarte puternică. Mi-a venit, fulgerător, ideea: nu, nu există Dumnezeu; dacă exista un Dumnezeu, el n-ar fi îngăduit niciodată ca o bătrînă atît de distinsă *(this dear old woman)* să fie adusă în sala de disecţie.

Întorcîndu-mă acasă în acea după-amiază, am hotărît, sub influenţa priveliştii din sala de disecţie, să nu mai calc într-o biserică. De altfel mă îndoiam deja mai de mult de doctrinele creştinismului.

Dar în timp ce mă gîndeam încă la toate acestea, o voce a început să vorbească în sufletul meu, spunînd că ar trebui să mai reflectez, cu maturitate, asupra hotărîrii mele.

În anii următori, Dumnezeu a făcut ca sufletul meu să vadă limpede că Biblia este cuvîntul Lui, că tot ce se predică despre Isus Cristos este adevărat şi că Isus este singura noastră speranţă (...).

În calitatea mea de medic şi de frate *(brother physician)* vă rog să vă îndreptaţi gîndurile asupra acestui subiect important şi vă asigur că dacă veţi ocupa de el deschizîndu-i întreg spiritul, Dumnezeu va revela şi sufletului dumneavoastră adevărul, aşa cum a făcut-o cu mine şi cu atîţia alţii."

„El mă asigura că se roagă la Dumnezeu pentru mine cu ardoare, cerîndu-i să-mi dea *faith to believe*, adevărata credinţă.

Această rugă nu a fost împlinită. Totuşi, evenimentul religios întîmplat colegului meu dă de gîndit. Aş spune că este mai bine să încercăm în legătură cu el o interpretare în termeni de mobiluri afective, întrucît acest eveniment este în sine surprinzător şi mai ales lipsit de o bună întemeiere logică. Într-adevăr este notoriu că Dumnezeu îngăduie să se producă multe alte atrocităţi pe lîngă prezenţa cadavrului unei bătrîne cu trăsături simpatice pe o masă de disecţie. Aşa a fost dintotdeauna şi nu putea fi altfel nici pe vremea cînd colegul meu american îşi încheia studiile. Acest medic începător nu putea totuşi să ignore într-atîta lumea încît să nu ştie nimic despre toate aceste nefericiri. De ce atunci revolta sa împotriva lui Dumnezeu a izbucnit tocmai cu prilejul a ceea ce resimţise în sala de disecţie? Pentru cine este obişnuit să considere din punct de vedere psihanalitic evenimentele lăuntrice şi actele oamenilor, explicaţia nu trebuie căutată prea departe, ea e atît de la îndemînă încît s-a strecurat de la sine în amintirea mea. În cursul unei discuţii în care menţionam scrisoarea piosului meu coleg, am relatat că el scrisese că figura unui cadavru de femeie i-a amintit de propria lui mamă. Or, aşa ceva nu se găsea în scrisoare — la a doua reflecţie ne dăm seama că nici nu s-ar fi putut găsi —, dar aceasta este explicaţia care se impune irezistibil sub impresia termenilor duioşi prin care o evocă pe bătrînă *(sweet*

faced, dear old woman). Putem deci face răspunzător de slăbiciunea de judecată a tînărului medic efectul provocat de amintirea mamei sale. Dacă nu reuşim să ne eliberăm de proasta deprindere a psihanalizei de a invoca drept mărturie amănunte care s-ar putea explica fără a căuta atît de departe, ne vom reaminti că acest coleg mă califică mai departe drept medic şi frate *(brother physician).*

Ne putem reprezenta lucrurile în felul următor: vederea corpului gol (sau care va fi dezgolit) al unei femei ce aminteşte tînărului bărbat de mama sa, trezeşte în el nostalgia maternă care izvorăşte din complexul lui Oedip, nostalgie la care se adaugă îndată ca o completare revolta împotriva tatălui. Tatăl şi Dumnezeu nu s-au distanţat la el prea mult unul de altul, voinţa de suprimare a tatălui poate deveni conştientă sub forma îndoielii privind existenţa lui Dumnezeu, şi poate încerca să se legitimeze în ochii raţiunii prin indignarea pe care o suscită tratamentele condamnabile aplicate obiectului matern. Pulsiunea nouă deplasată în domeniul religios nu este decît repetarea situaţiei oedipiene şi de aceea va îndura îndată acelaşi destin. Ea sucombă unui puternic contracurent. În cursul conflictului, nivelul deplasării nu se menţine, nu este vorba de argumente avînd drept scop justificarea lui Dumnezeu, nu se spune nici prin ce semne îndubitabile Dumnezeu şi-a dovedit existenţa celui ce se îndoia. Conflictul pare a se fi desfăşurat sub forma unei psihoze halucinatorii, voci interioare se fac auzite pentru a-l descuraja pe cel ce se îndoia să-i reziste lui Dumnezeu. Rezolvarea conflictului se manifestă din nou în domeniul religios; această rezolvare este predeterminată de însuşi destinul complexului lui Oedip; ea constă într-o supunere completă voinţei lui Dumnezeu tatăl, tînărul bărbat a devenit credincios. El a *trăit* un eveniment religios, a suferit o convertire.

Tot acest proces este atît de simplu şi transparent încît nu ne putem împiedica să ne întrebăm dacă înţelegerea acestui caz nu va constitui un pas înainte în psihologia convertirii religioase."

(Freud, *Viitorul unei iluzii*)

O poziţie contemporană asupra problemei lui Dumnezeu

Universul nu este o maşină. Universul este un proces evolutiv, ireversibil, şi o inteligenţă pusă prin ipoteză acum zece miliarde de ani de pildă, pe cînd universul era un nor de hidrogen cu puţin heliu, pe cînd galaxiile erau în formare, nu putea să prevadă inventarea codului genetic care a avut loc acum trei miliarde de ani — decît inventîndu-l, adică fiind o inteligenţă creatoare. Tot aşa, o inteligenţă care ar fi cunoscut integral mesajul genetic al microorganismelor monocelulare de acum trei miliarde de ani, nu putea să prevadă, nici să deducă din aceste prime mesaje genetice, mesajele care vor conduce în continuare la formarea leului, a girafei sau a omului — decît inventîndu-le, adică, încă o dată, fiind o inteligenţă creatoare. În perspectiva evolutivă care ni se impune, trecutul şi viitorul nu sînt simetrice în raport cu prezentul, în nici un moment al istoriei universului, întrucît viitorul este totdeauna mai bogat în informaţie decît trecutul, şi nu este posibilă deducerea viitorului din trecut, pur şi simplu pentru că viitorul nu este conţinut în trecut, nici în act nici în potenţă.

În această a doua jumătate a secolului XX, problema existenţei lui Dumnezeu se pune, deci, după cum urmează.

Lumea este un sistem evolutiv, epigenetic, cu informație crescîndă.

În nici una din stările sale, lumea nu poate da seama prin ea însăși, și singură, de creșterea informației care se operează în sînul ei, și care o aduce la un nivel superior de organizare.

Chiar dacă lăsăm deoparte problema primului început al universului, fapt e că universul este un sistem constituit dintr-o serie de începuturi de existență dintre care nici unul nu poate fi explicat prin cel precedent. Anteriorul nu este suficient pentru a explica ulteriorul, tocmai pentru că, în decursul timpului, are loc o creștere a informației.

Trebuie deci să admitem că universul nu este un sistem terminat, închis asupră-și și suficient. Trebuie să admitem că el primește în mod continuu informație creatoare. Putem conveni să numim „Dumnezeu" sursa acestei informații care operează în lume dar este altceva decît lumea.

Dacă cuvîntul „Dumnezeu" nu place, putem alege alt cuvînt. Aceasta nu are absolut nici o importanță. Putem, cum a făcut Aristotel, să luăm un termen mai abstract, care nu comportă conotații afective. Adevărul este că universul, recunoscut în evoluția sa obiectiv creatoare — adică într-o evoluție care reprezintă în plan experimental o creație în curs de efectuare de miliarde de ani —, nu poate fi gîndit singur în mod necontradictoriu. El nu poate fi singura ființă, sau Ființa luată în mod absolut. Ateismul este o filozofie potrivit căreia universul ar fi un sistem autosuficient, și care nu ar primi informație, întrucît, prin ipoteză, este singura ființă. Cum o spune fragmentul 17 din Empedocle: „De la cine și-ar primi creșterea, de vreme ce este singura ființă?"

Așadar, pentru ca ateismul să poată fi gîndit trebuie ca universul să fie un sistem etern, fără creștere reală de informație, fără evoluție ireversibilă efectivă și fără pierdere. Și tot Empedocle o spusese, după Parmenide: „Universul nu trebuie să piară, pentru că el este Ființa."

Or, tocmai științele experimentale ne arată că universul este un sistem aflat constant în regim de creștere a informației, și că dacă într-un sistem fizic, biologic sau intelectual, nu se mai comunică informație, sistemul tinde prin el însuși să se degradeze, să se descompună, să revină la pulbere, starea lui cea mai probabilă.

Ateismul s-a străduit deci cu înverșunare să nege tot timpul geneza și creația în curs de efectuare. El este incapabil să gîndească o lume în regim de geneză. Are nevoie de o lume fixă sau ciclică. Trebuie ca Ființa, care prin definiție este lumea, să nu comporte nici creștere, nici micșorare (...).

Pentru ca ateismul să fie posibil, este necesar să nu existe creație pe cale de înfăptuire. Trebuie ca totul să fie dat dintotdeauna în sînul unei naturi presupuse eterne și necreate. Ateismul nu poate admite faptul creației în curs de efectuare. El se va strădui, prin toate mijloacele posibile, să nege sau să disimuleze acest fapt, dar va reuși din ce în ce mai puțin în această întreprindere, deoarece cunoașterea actuală a istoriei creației dezvăluie în mod strălucit această inovație constantă, această producere continuă de noutate imprevizibilă.

(Claude Tresmontant, *Les Problèmes de l'athéisme*, Éd. du Seuil)

SUBIECTE DE REFLECȚIE ȘI DEZBATERE

- Poate credința religioasă să se elibereze de orice logică?
- Rațiunea intră în mod necesar în conflict cu credința religioasă?
- Implică sentimentul religios credința într-o ființă divină?
- A crede înseamnă a renunța la întrebuințarea rațiunii?
- Pentru savant, Dumnezeu este o ipoteză necesară sau superfluă?
- Există incompatibilitate între știință și religie?
- Desprindeți importanța filozofică a textului care urmează pe baza unei analize sistematice:

„Părerea mea este că orice om simte, într-un fel, adevărul religiei în propria lui inimă; și că nu atît pe calea vreunui raționament, cît mai degrabă sub impulsul sentimentului lăuntric al slăbiciunii și mizeriei sale, omul este îndemnat să apeleze la perfecțiunea acelei ființe de care depinde, împreună cu întreaga natură. Cele mai strălucite episoade ale vieții sînt întunecate de norii atîtor neliniști și greutăți, încît viitorul este tot timpul obiectul temerilor și speranțelor noastre. Privim în fața noastră și încercăm, prin rugăciuni, laude și sacrificii, să îmblînzim puterile necunoscute despre care știm, din experiență, că ne pot lovi și copleși cu o forță neobișnuită. Sărmane creaturi ce sîntem! Ce ne-am face, oare în mijlocul nenumăratelor nenorociri ale vieții, dacă religia nu ne-ar oferi cîteva mijloace ispășitoare și nu ar potoli spaimele care ne tulbură și ne chinuie necontenit?" **(Hume)**

CAPITOLUL 18

Filozofie şi antropologie: problema destinului omenesc

Omul: fără îndoială, un animal...

Omul este o fiinţă extraordinară, cu totul singulară în lumea vieţuitoarelor şi în primul rînd prin aceea că **se interoghează asupra propriei sale naturi şi se pune în chestiune**. Într-un fel, este un animal printre altele: are toate caracterele biologice ale mamiferelor. El reprezintă capătul — cel puţin actual — al evoluţiei lor. Pe de altă parte însă, el se deosebeşte în mod radical — şi se pare de la origine — de toate animalele. Omul este un **animal tehnician**, un constructor de unelte: semn distinctiv universal al speciei umane începînd cu pietrele cioplite (folosite drept cuţit) numite silexuri bifaciale, din paleoliticul inferior (probabil cu mai multe sute de mii de ani în urmă) pînă la cele mai recente minunăţii ale industriei contemporane. Este şi un **animal care vorbeşte**, care produce semne. Toate popoarele primitive (există, de pildă, în Australia populaţii indigene care au rămas la epoca pietrei cioplite) au un limbaj articulat. Oamenii preistoriei ne-au lăsat pe pereţii peşterilor lor desene, picturi. Este şi **un animal social care se supune unor reguli**, deosebeşte ceea ce este permis şi ceea ce este interzis. Această triplă caracteristică, e drept, nu ar fi suficientă pentru a introduce între om şi animal o ruptură decisivă. Tehnica, limbajul nu sînt decît mijloace perfecţionate de adaptare la mediu, instrumente în serviciul vieţii. Animalele, în definitiv, dacă nu produc unelte, se folosesc de ele (cimpanzeii se folosesc de baston cu multă dibăcie). Albinele par a comunica între ele, indicînd prin „dansuri" speciale direcţia surselor de hrană. Albinele, furnicile, termitele trăiesc, ca şi oamenii, în societăţi organizate. Totuşi, în timp ce regula socială este în lumea animală o regulă naturală (ea pare a se impune printr-o necesitate instinctivă), nu la fel stau lucrurile în societăţile umane, unde regulile sînt permanent încălcate (fie că inteligenţa egoistă împiedică solicitarea instinctului social, cum crede Bergson, fie că regulile umane au o altă origine).

...dar singurul capabil de conduite dezinteresate

Dar diferenţa esenţială între animal şi om se află, considerăm noi, în altă parte. Omul încetează de a mai fi o fiinţă biologică prin faptul că este capabil de **conduite dezinteresate**. „Căţeluşul dlui Bergeret, scrie Anatole France, nu privea niciodată albastrul cerului necomestibil." Chiar dacă originea ştiinţelor trebuie căutată în tehnică, originea artelor frumoase, în practicile magice, la un moment dat ştiinţa şi arta se desprind totuşi de nevoile biologice care le-au dat naştere.

Știința devine cercetarea adevărului, în timp ce arta vizează **frumusețea** în afara oricărei preocupări utilitare. Omul nu ne mai apare atunci ca un organism biologic și ni se dezvăluie ca spirit. Capabil de **cunoaștere** dezinteresată, omul este și singura ființă din lume care poate aduce mărturia unei **iubiri** dezinteresate. Fără îndoială, femela tuturor mamiferelor vădește devotament pentru puii săi, atracția sexuală există în cadrul tuturor speciilor. Dar omul este singura ființă din lume capabilă de o **atitudine altruistă**, de un **act de iubire pur** în afara sferei restrînse a afecțiunilor instinctive, familiale sau sexuale. Soldatul care dă de băut dușmanului său muribund, trecătorul care ridică o pasăre rănită și o încălzește în mîna sa realizează acte care sînt de neconceput din punct de vedere biologic.

Ritualizarea unirii sexuale și a morții

Și dacă omul apare ca animalul tehnician prin excelență, el este, după formula lui Pierre Lecomte du Noüy, și singura ființă care **simte nevoia să săvîrșească acte inutile**. În timp ce la toate speciile animale unirea sexuală și moartea sînt evenimente pur biologice, omul — din cea mai îndepărtată preistorie — celebrează ceremonii nupțiale și funerare. Unirea sexuală este învăluită într-un ritual social foarte complex ale cărui forme, oricît de diverse de la o civilizație la alta, îi subliniază și mai bine prezența permanentă și uimitoarea gratuitate. „Ne putem întreba, scrie Lecomte du Noüy în *Demnitatea umană*, dacă ceremonia căsătoriei nu este expresia protestului Omului împotriva acuplării animale, una din primele revolte neformulate împotriva aservirii endocrine." De asemenea, dorința atît de răspîndită și biologic atît de ciudată a unor funeralii „decente", cum se zice, dacă nu somptuoase, arată că omul nu vrea, după expresia populară, „să fie îngropat ca un cîine". Așadar, chiar în domeniul în care înrudirea omului și animalului pare a se manifesta cu cea mai mare evidență, omul o respinge energic.

1. Interpretarea religioasă a omului și ofensiva materialistă

Creația lui Dumnezeu

Omul pare a fi devenit foarte de timpuriu conștient de originalitatea sa decisivă, de demnitatea sa particulară. **Demnitate pe care o exprimă în viziunea religioasă a universului**. Omul n-ar fi un accident, survenit din întîmplare pe pămînt pentru o durată efemeră. Dumnezeu, atotputernic și perfect, ar fi creat omul după chipul său. L-ar fi creat **liber**, capabil adică să tindă către Dumnezeu, să se apropie de perfecțiunea spirituală al cărei model este Dumnezeu, sau, dimpotrivă, să se îndepărteze de Dumnezeu în mod deliberat. L-ar fi creat **nemuritor**, l-ar fi făgăduit unui destin spiritual în raport cu care scurtul popas pămîntesc nu este decît „proba" pregătitoare. Pe de o parte, concepția religioasă **umilește** omul, pentru că face din el creatura unei Ființe suverane care îl va judeca, îl va răsplăti sau pedepsi

pe vecie. Pe de altă parte însă, în interpretarea religioasă, omul este **glorificat**. El este creat după chipul lui Dumnezeu infinit și perfect, are un suflet, este nemuritor și liber, prăpastia săpată între animal și om este de netrecut. La drept vorbind, însăși noțiunea de „destin" uman pare legată în mod deosebit de perspectiva religioasă. A vorbi de destin înseamnă a face loc unei **finalități**, a admite că omul nu se află pe pământ fără un scop și o rațiune. Înseamnă de asemenea a admite că omul are în fața lui un **viitor** încărcat de sens. Sufletul său nemuritor este făcut pentru a-l întîlni pe Dumnezeu într-o altă lume și pentru a-l proslăvi, în lumea de-aici, atît prin rugăciunile, cît și prin lucrările sale.

În liniile ei mari — în intuiția ei fundamentală, ar fi zis Bergson — perspectiva religioasă se regăsește asemenea sieși de-a lungul tradițiilor diverse și pe tot parcursul istoriei. Totuși, ea a fost prezentată uneori într-un context naiv, „omenesc, prea omenesc". **„Spiritul** religiei, în termeni dragi lui Jean Guitton, a fost compromis împreună cu **mentalitatea** unor epoci naive și puțin luminate. „Se spune, notează Voltaire, că Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul său. Omul i l-a restituit." Credincioșii din Evul Mediu închipuiau un Dumnezeu foarte apropiat, asemeni unui judecător uman, care ne supraveghează toate actele și aproape lipsit de mister. Omul „rege al creației" locuia, sub privirea Judecătorului său, un pământ creat de acesta în centrul lumii.

Începînd cu Renașterea, progresul cunoștințelor științifice avea să distrugă treptat această mentalitate și să pună astfel în chestiune religia însăși, legată pentru atîtea generații de credincioși de o mentalitate „antropomorfică".

Iluzia geocentrismului

1. **Marile descoperiri** — mai ales astronomice — din secolele al XVI-lea și al XVII-lea au răsturnat mentalitatea medievală. În timp ce oamenii din Evul Mediu, scrie Ferdinand Alquié, trăiau pe pământ „ca niște țărani așezați pe moșia unui senior binevoitor care trebuia totuși într-o bună zi să le ceară socoteală (...), știința a pus capăt acestei situații privilegiate prin lărgirea imaginii istorice, geografice, astronomice a lumii. Mai poți crede la fel de ferm în prezența invizibilă și întoarcerea apropiată a Domnului cînd știi că civilizații întregi l-au ignorat, că întinse continente nu-l cunosc, că, în sfîrșit, acest pământ unde te considerai situat ca în centrul creației sale nu este decît o planetă în mișcare și lipsită de orice privilegiu?"[1]

Se observă aici importanța considerabilă a **descoperirilor copernicane** confirmate de Galilei. Galilei a fost condamnat de Biserica catolică nu doar pentru o chestiune de exegeză, pentru că se îndepărta de interpretarea tradițională și literală a pasajelor din Biblie unde este vorba de mișcarea solară, ci mai ales pentru că pământul, sălaș al omului, loc al încercărilor care constituie primul act al destinului

[1] F. Alquié, *La Nostalgie de l'être*.

său, nu mai apare decît ca o planetă printre altele, un fir de praf pierdut în imensitatea cosmică. Pascal a conştientizat bine această senzaţie de părăsire pe care o simte omul după asemenea descoperiri: „Tăcerea veşnică a acestor spaţii infinite mă înfioară." Din clipa aceea Dumnezeu pare mai misterios, mai depărtat. „Inima" noastră continuă să-i reclame prezenţa, dar el apare de neînţeles raţiunii noastre.

Omul, vărul maimuţei

2. În secolul al XIX-lea, **teoria evoluţiei** pare a umple prăpastia dintre animal şi om. Născut din transformările lente suferite de *şirul speciilor* de vieţuitoare, omul nu mai este decît un „animal evoluat". Cîtă distanţă de la regele creaţiei, făcut de Dumnezeu după chipul său, la acest văr al maimuţei, la „strănepotul melcului" de care vorbeşte Jean Rostand. Datele preistoriei cu privire la originea omului aduc precizări şi mai tulburătoare. Fără îndoială, oamenii din paleoliticul superior — tipul de Cro-Magnon, de Grimaldi sau de Chancelade — cu capacitatea lor cerebrală de 1 500 cm^3 (asemănătoare cu a noastră), cu riturile lor magice şi religioase, picturile lor rupestre, tehnicile lor, sînt la fel de îndepărtaţi de maimuţele actuale ca şi noi. N-am spune la fel despre omul de Neandertal care, cu faţa proiectată înainte, cu orbitele adîncite sub o puternică protuberanţă osoasă, cu maxilarele proeminente şi absenţa bărbiei, acuză un profil net simiesc. Cu atît mai mult omul din paleoliticul inferior, acheulean de Europa, pitecantrop de Java, sinantrop de Pekin, a cărui capacitate cerebrală este uneori sub 1 000 cm^3 şi ale cărei trăsături simiești — lipsa frunţii şi a bărbiei, craniu teşit — sînt foarte accentuate, constituie un stadiu foarte recent al unui strămoş comun omului actual şi marilor maimuţe antropoide. S-ar putea atribui pitecantropului un suflet nemuritor şi un destin spiritual? Dacă omul actual a apărut dintr-un strămoş animal, în decursul unei istorii îndelungate marcate de etape multiple, sîntem foarte ispitiţi să nu admitem între om şi speciile din care a apărut decît o **diferenţă de complexitate** care nu ni se pare radicală decît în măsura în care nu cunoaştem stadiile intermediare. În consecinţă, nu ne vor surprinde polemicile suscitate de teoria evoluţiei în secolul al XIX-lea. Ea este criticată de toate spiritualismele, în timp ce materialismul ateu o foloseşte ca pe un instrument de luptă.

Iluzia sufletului

3. Pentru cine îi examinează superficial rezultatele, **antropologia modernă** pare a-i răpi omului singularitatea şi demnitatea pe care şi le arogase altădată. Progresele **neurofiziologiei** ne arată că „spiritul" este strict dependent de organism. Studiul bolilor psihice, de exemplu studiul tulburărilor de limbaj, al afaziei, a dat la iveală existenţa unor localizări cerebrale. Limbajul articulat depinde de cea de-a treia circumvoluţie frontală stîngă, memoriile auditivă, vizuală, tactilă sînt legate de zone psihosenzoriale destul de bine determinate. Entuziasmele, indignările, iubirile noastre depind de secreţiile glandelor endocrine. **Sociologia**, la rîndul ei, ne învaţă că ideile şi atitudinile noastre sînt determinate de educaţia pe care am primit-o, de mediul în care trăim, de clasa socială căreia îi aparţinem. În sfîrşit, **psihanaliza** ne arată că sîntem cu atît mai mult sclavii mobilurilor care ne

determină, cu cît acestea rămîn în general **inconștiente**. Noi credem că acționăm din motive deliberate, dar în fapt sîntem puși în mișcare fără să știm de motivații ascunse de ordin instinctiv și pasional. Cutare vocație religioasă, aparent sublimă, ar fi suscitată de o pasiune sexuală refulată, cutare conduită de caritate, de umilință, s-ar reduce la o nevoie de supunere masochistă etc.

Pe scurt, în timp ce teoria copernicană aruncă omul într-un univers gigantic și de neînțeles, teoriile evoluționistă și psihanalitică îi amintesc originile animale și pur instinctive ale „rațiunii" de care era atît de mîndru.

Trebuie oare să-i dăm dreptate acestui **materialism sumar**? Într-o asemenea perspectivă, omul n-ar avea nici suflet, nici libertate, nici vocație spirituală. Omul ar fi jucăria instinctelor sale, a condițiilor în care trăiește. El nu ar fi, în termeni spinoziști, decît „o parte a naturii". Ultim produs al mecanismelor oarbe ale chimiei organice, simplu rezultat într-un lanț neîntrerupt de cauze și efecte, omul n-ar avea nici un „destin".

2. Critica materialismului

Teoria materialistă este propria sa dezmințire

Dar dezbaterea este departe de a fi tranșată de argumentele materialiste. În primul rînd tocmai pentru că materialismul se prezintă ca un ansamblu de argumente, ca o filozofie, deci ca un **produs al activității spirituale** a omului. Psihologul Delacroix critica materialismul spunînd că nu este decît „o vedere a spiritului", și această expresie trebuie luată literal, pentru a-și dobîndi sensul întreg. Tocmai **spiritul uman** concepe doctrina care îl renegă. Materialismul dovedește în felul său ingeniozitatea și vigoarea spiritului uman o dată cu dezinteresarea și obiectivitatea sa, pentru că spiritul se străduiește să pună în lumină propria sa dependență! Fără îndoială, ca **obiect al teoriei** spiritul este umilit, dar ca **autor al teoriei**, ca **subiect gînditor** nu vădește el — pînă și în umilința concluziilor sale — strălucirea suveranității lui?

Evocînd umilința savanților materialiști care, în tabelele recapitulative ale evoluției, situează familia hominienilor la sfîrșitul istoriei mamiferelor, în partea de jos a unei pagini, a unei acolade, paleontologul Jean Piveteau notează că acești savanți nu uită decît un lucru, anume că totuși omul este cel care a descoperit evoluția, a scris cartea, a construit tabloul recapitulativ și a desenat acolada!

De aceea considerăm că marile descoperiri ale astronomiei, biologiei, antropologiei trebuie să fie interpretate cu totul altfel decît ca o înfrîngere a spiritului. Tocmai omul **ca spirit suveran** este cel care situează omul considerat ca parcelă minusculă și dependentă într-un univers nemărginit. Omul este deci în același timp libertate situatoare și obiect situat. Cum spune Brunschvicg în termeni admirabili,

tocmai „elanul dezinteresat al inteligenţei, funcţia sa generoasă şi sublimă de reciprocitate l-au condus pe om la un sistem al lumii unde îşi observă propria fiinţă şi planeta sa, raportate la un centru de perspectivă diferit de sine şi în raport cu care mişcările adevărate se organizează şi sînt înţelese (...). Atunci cînd confruntă consecinţele calculului său cu rezultatele experienţei, savantul îşi dovedeşte sieşi că, detaşîndu-şi gîndirea de punctul de care părea legat pentru totdeauna atît prin organele corpului cît şi prin regiunea din spaţiu unde este situat pămîntul, el a ştiut s-o organizeze într-un sistem adecvat ordinii mişcărilor universale."[2]

Teoria materialistă: o victorie a spiritului asupra lui însuşi

Dacă trecem acum de la revelaţiile astronomiei la cele ale antropologiei, vedem cu uşurinţă că ele sînt departe de a compromite demnitatea omului. Şi, mai întîi, în măsura în care antropologia se pretinde adevărată, ea se apreciază, cel puţin de drept, obiectivă, adică eliberată tocmai de acele motivaţii pasionale, instinctive, subiective pe care încearcă să le dezvăluie la originea judecăţilor şi conduitelor noastre. Psihanalistul care ar declara că „toate judecăţile omeneşti sînt iraţionale" nu se poate împiedica să sustragă în principiu propria sa judecată acestui naufragiu al raţiunii. El trebuie să acorde oarecare autonomie — dacă nu oarecare transcendenţă — raţiunii şi adevărului. Trebuie să refuze posibilitatea unei **psihologii a adevărului**. Acesta este preţul **adevărului psihologiei**.

În fapt, antropologia ne sporeşte luciditatea. A recunoaşte printr-o critică sănătoasă că unele atitudini pe care le credem dezinteresate şi generoase sînt în realitate egoiste şi pasionale, a descoperi prezenţa instinctului în ceea ce ne închipuiam a fi o manifestare a spiritului, nu înseamnă a distruge dezinteresarea şi viaţa spirituală, ci dimpotrivă a le salva. Odată Tartuffe psihanalizat, caritatea şi smerenia autentică a sfîntului Vincent de Paul strălucesc ca o lumină şi mai pură. A spune că trebuie mai întîi să meritäm gîndirea purificînd-o nu înseamnă a o descalifica. Spiritul se despoaie prin asemenea metode de ceea ce, sub masca spiritului, nu era în el spirit, şi conştiinţa îşi face propria sa critică. Descoperirea iraţionalului este o victorie a raţionalismului, cunoaşterea motivaţiilor inconştiente şi iraţionale este o propedeutică necesară la viaţa spirituală.

3. Cum se pune astăzi problema. Demnitatea şi destinul omului

Are omul un destin?

Dar dacă critica materialismului ne conduce la afirmarea necesităţii unui **umanism**, rămîne să interpretăm acest umanism, să-i precizăm semnificaţia metafizică. Într-adevăr, a crede în **demnitatea omului** nu implică în mod necesar a-i acorda omului un **destin**.

---

[2] L. Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience*.

Un întreg curent al umanismului contemporan, care pornește de la Nietzsche, proclamă într-adevăr absurditatea omului și „dereliction" sa, adică singurătatea sa într-o lume unde „Dumnezeu a murit". A crede în destinul omului înseamnă, dimpotrivă, a-l situa într-un ansamblu, într-un „înglobant", cum îl numește Karl Jaspers, unde aventura umană primește o semnificație, unde omul nu mai este părăsit, ceea ce implică o **teologie** (de exemplu în perspectiva creștină) sau cel puțin o **filozofie a istoriei** (ca la marxiști) care nu este, poate, decît o formă disimulată de teologie.

Poziția existențialiștilor atei

1. La Nietzsche și la succesorii săi „existențialiști" atei, de exemplu Jean-Paul Sartre, Albert Camus, André Malraux, demnitatea omului este afirmată simultan cu „moartea lui Dumnezeu" cu **refuzul unui destin pregătit dinainte**. Ateismul contemporan, scrie foarte just Étienne Borne, „caută în negarea lui Dumnezeu o afirmare deplină a omului"[3].

Sînt cunoscute proclamațiile răsunătoare ale lui Nietzsche: „Oameni superiori, acest Dumnezeu a fost pericolul nostru cel mai mare. Voi nu ați reînviat decît după moartea lui. Abia acum vine marea amiază. Acum omul superior devine stăpîn. Abia acum muntele viitorului omenesc va zămisli. Dumnezeu a murit: acum vrem ca supraomul să trăiască."[4] La fel și în cazul lui Sartre: libertatea umană cere moartea lui Dumnezeu; asumîndu-și eroic „dereliction", omul însuși se divinizează. Omul nu are „esență", natură. El singur își creează idealul și își inventează actele. Responsabilitatea sa este totală. De la el și numai de la el provin valorile care vor da vieții sale sensul pe care moartea lui Dumnezeu i-l luase. Se poate însă „inventa" în mod liber un sens al vieții? În felul acesta existențialismul nu justifică orice?

Absurditatea lumii neagă orice destin

În fapt, operele și „angajările" lui Sartre ne arată că „valorile inventate" sînt valorile tradiționale ale umanismului: idealul de dreptate, construirea unei societăți în care toți oamenii ar fi mai fericiți. Dar urmărirea acestor valori într-o lume absurdă, indiferentă, „care s-ar fi putut foarte bine lipsi de om", ia o înfățișare tragică pe care o întîlnim și în lucrările lui Malraux și Camus. Malraux ne propune o viziune a lumii foarte pesimistă: în romanele sale, războaiele, persecuțiile, torturile — și pretutindeni angoasa morții înscrisă la orizont — desenează fundalul filozofiei absurdului. Cosmosul nu pare a propune omului nici un destin descifrabil. Dar faptul acesta nu este un motiv pentru a renunța la acțiune. Este remarcabil că romanul lui Malraux care povestește înfrîngerea republicanilor spanioli se numește *Speranța*.

De ce acțiunea? Pentru că ea exprimă, orice s-ar zice, libertatea omului. Tocmai această mărturie de revoltă și libertate justifică revo-

[3] E. Borne, *Dieu n'est pas mort*.
[4] F. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*.

luţia, iar nu vreo finalitate politică. Actul revoluţionar este astfel apreciat mai curînd ca **gest** decît în funcţie de rezultatele sale. Umanismul lui Malraux — răspuns la absurditatea condiţiei umane — nu poate fi decît un umanism **estetic**. De aceea dovada esenţială a libertăţii umane este, pentru autorul *Vocilor tăcerii*, însăşi opera de artă. Dînd emoţiilor şi încercărilor lor, poverii universului pe care îl îndură ca şi alţii forma armoniei şi frumuseţii, pictorul, sculptorul pun pecetea omului liber pe universul orb. „Arta este un antidestin." Într-o lume din care sensul a fost izgonit, după prăbuşirea metafizicilor, arta este singura „monedă a absolutului" care ne rămîne.

Poziţia marxiştilor

2. Alţi umanişti acordă totuşi acţiunii umane o finalitate şi o speranţă în eficacitatea ei obiectivă — ne referim la marxişti. Fără îndoială şi în acest caz, ca şi la Nietzsche şi la posteritatea lui existenţialistă, tocmai negarea lui Dumnezeu afirmă existenţa omului căci, după Marx, „omul nu poate fi propriul lui stăpîn decît atunci cînd îşi datorează doar sieşi existenţa". Precursor al lui Marx, Feuerbach spusese deja că nu se dă omului decît ceea ce i se ia lui Dumnezeu. Dar omul marxist nu este astfel identificat cu o libertate gratuită care proiectează acte inutile într-o lume absurdă. Este un om care are o natură, nevoi, cerinţe de satisfăcut. El visează la o ordine umană capabilă a-i satisface raţiunea, inima, instinctele. Acest vis de dreptate şi fericire este într-adevăr mai întîi doar un vis, omul este „înstrăinat" într-o natură ostilă şi o societate prost organizată în care existenţa proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie şi deosebirile dintre clasele sociale fac să domine forme succesive ale exploatării omului de către om (sclavie antică, iobăgie feudală, condiţie proletară).

Instaurarea unei societăţi fără clase...

Dar ştiinţa şi tehnica permit omului să învingă aceste obstacole şi să suprime înstrăinarea pentru a se realiza în plenitudinea sa. Căci omul nu va fi cu adevărat el însuşi decît la capătul unei lungi istorii, după revoluţia care îşi propune să instaureze „societatea fără clase". Omul cu adevărat om, stăpîn al naturii prin tehnica sa, cetăţean fericit al unei societăţi drepte va apărea ca produsul muncii omeneşti de-a lungul peripeţiilor istoriei. **Omul este literalmente propriul său creator prin intermediul tehnicilor sale în decursul istoriei**. Filozofia marxistă, moştenitoare a raţionalismului prometeic, pare a fi deliberat antimistică întrucît substituie atitudinii de adoraţie („Doamne, facă-se voia ta!") cultul muncii. Nu mai este vorba de a contempla într-o atitudine de smerenie încrezătoare căile Providenţei, ci ni se cere să „transformăm lumea" pentru a face din ea o locuinţă demnă de om.

...se înscrie în cursul istoriei

Totuşi atitudinea marxistă păstrează — transpunîndu-l — ceva din **optimismul religios**. Este vorba de speranţa şi aşteptarea unei reconcilieri a omului cu sine şi cu natura. În timp ce pentru un Camus, pentru un Malraux, subzistă mereu un divorţ dureros între exigenţele spiritului, ale sufletului omenesc şi realităţile tragice şi absurde ale istoriei, la Marx, anunţarea unei preafericite societăţi

fără clase este prezentată ca o previziune ştiinţifică obiectivă. Contradicţiile capitalismului vor da naştere revoluţiei proletare şi societăţii comuniste „cu fatalitatea care guvernează metamorfozele naturii". Fără îndoială, revoluţia este opera libertăţii umane, dar ea este înscrisă în necesităţile istoriei deoarece „omenirea nu-şi pune decît problemele pe care le poate rezolva".

Să nu uităm că Marx este discipolul lui Hegel. Pentru acest filozof, devenirea nu este decît odiseea Spiritului care se dezvoltă şi se realizează prin etape succesive pentru a ajunge la deplina posesiune, la deplina conştiinţă de sine. Fiecare popor, fiecare civilizaţie au într-un fel misiunea de a realiza o etapă a acestui progres al spiritului, Spiritul nerevelîndu-se în puritatea sa decît la sfîrşitul istoriei. Desigur, Marx critică idealismul hegelian: pentru Marx, nu ideea este aceea care, din capul locului, devine natură şi însufleţeşte istoria ci, dimpotrivă, conştiinţa, ideile sînt un produs tîrziu al materiei în mişcare. Nu este mai puţin adevărat că Marx, ca şi Hegel, crede în progres. Marx nu contestă cuvîntul de ordine al panteismului hegelian: „Tot ce este real este raţional, tot ce este raţional este real." Devenirea este **dialectică**, adică înaintează prin contradicţii depăşite. Această logică dialectică, care se desfăşoară prin triada teză-antiteză-sinteză, **este comună devenirii reale şi gîndirii omeneşti**. Nu mai există aici conflict între raţiune şi o lume absurdă. Spiritul este reconciliat cu devenirea, şi salturile istoriei vor naşte, în cele din urmă, o lume pe măsura omului. Se poate deci vorbi, în perspectiva marxistă, de un **destin** al omului, deoarece istoria are un sens, ea pregăteşte omenirii un „viitor care cîntă". Şi viitorul „societăţii fără clase" joacă acelaşi rol, în filozofia marxistă, ca „lumea de dincolo" din credinţele spiritualiste.

O filozofie creştină a istoriei

3. Dacă filozofia istoriei apare ca o teologie deghizată, în zilele noastre teologia creştină, la rîndul ei, se prezintă nedisimulat ca o filozofie a istoriei. Şi, în primul rînd teologii moderni nu vor să vadă nici o incompatibilitate între perspectiva religioasă şi exigenţele unui umanism constructiv. Se reaminteşte necontenit textul din *Facerea* după care omul a fost aşezat de Dumnezeu pe pămînt pentru a-l lucra, pentru a-l stăpîni în întregime. Astfel, aventura tehnică a omului, departe de a apărea ca o revoltă nelegiuită împotriva providenţei, este cu adevărat supunere faţă de voinţa Domnului. Succesele ştiinţei moderne vor fi deci şi ele trecute la activul vieţii spirituale a creştinului. Nu ne permite oare teoria evoluţiei, azi necontestată (enciclica *Humani generis* îi autorizează pe catolici să susţină teza transformistă), să pătrundem mai bine mecanismul lucrării divine? Pentru un mare savant ca Teilhard de Chardin, **datele evoluţiei constituie o adevărată propedeutică la o filozofie creştină a istoriei** şi ne pregătesc să înţelegem învăţăturile credinţei cu privire la destinul omenesc.

Teilhard înțelege de la bun început să considere evoluția așa cum este ea, înainte de orice interpretare filozofică și teologică, să examineze ceea ce este într-adevăr dat, **ceea ce apare** în mod incontestabil în experiență: înainte de orice ipoteză asupra omului, el pleacă de la **„fenomenul uman"**. Or, fenomenul uman apare ca rezultatul unei **îndelungate istorii orientate**. Materia, minerală, apoi vegetală, apoi animală a luat succesiv forme tot mai complexe, din ce în ce mai improbabile (din punct de vedere fizic). În cursul evoluției speciilor animale, „de la un nivel la altul, prin salturi masive, sistemul nervos se va dezvolta și diversifica în permanență". Apariția conștiinței se situează la capătul acestui proces. Analiza pozitivă a faptelor ne arată astfel că „universul se organizează într-o singură mare serie (...) clar orientată și ascendentă de la atomul cel mai simplu pînă la viețuitoarele cele mai dezvoltate". Această evoluție se continuă în cursul istoriei omenești. Omul nu este desăvîrșit. El mai are de realizat progrese pentru a-și încheia „hominizarea", pentru a se întîlni cu creatorul său. Căci evoluția este tocmai adevăratul chip al creației.

Dar, în această perspectivă — ca de altfel și în cea a lui Marx — dacă există un destin al **speciei umane**, există oare și un destin al **persoanei umane**? Teilhard este convins de acest lucru, grație credinței sale creștine, dar credința în destinul și nemurirea persoanei poate fi sugerată și numai de filozofie plecînd de la experiență și rațiune?

Dorința de nemurire

Să recunoaștem mai întîi că această dorință de nemurire nu este o exigență pur egoistă de care ar trebui să roșim. Unii ne spun că persoana individuală trebuie să se sacrifice în folosul umanității care singură ar conta. Dar umanitatea nu trăiește decît în conștiința fiecărei persoane, în afara căreia este doar o abstracție. Într-o polemică celebră, Léon Brunschvicg răspundea cu dispreț lui Gabriel Marcel, susținător al nemuririi persoanei: „Cred că nemurirea lui Gabriel Marcel îl interesează mult mai mult pe dl Gabriel Marcel decît îl interesează pe dl Brunschvicg nemurirea dlui Brunschvicg." Gabriel Marcel a răspuns că îl interesează **nemurirea celorlalți**. A accepta moartea definitivă a celor pe care îi iubim, nu înseamnă a-i „abandona morții" și, în consecință, sentimentele noastre cele mai dezinteresate și generoase nu devin absurde?

Teilhard de Chardin consideră că, chiar dacă facem abstracție de revelațiile credinței, nemurirea persoanei este înscrisă în logica evoluției. Într-adevăr, moartea unei persoane **conștiente** pare a introduce un „viciu de construcție" într-o evoluție a cărei linie generală părea perfect armonioasă. Dacă ar trebui să fim convinși de caracterul definitiv al morții, „lumea s-ar afla în situația inadmisibilă de a trebui să piară în dezgust ori de cîte ori conștiința născută din ea ar ajunge la vîrsta rațiunii". Întreaga evoluție să nu aibă alt scop decît acela de a naște o ființă în același timp muritoare și lucidă și a cărei perfecționare n-ar duce decît la rezultatul că ea ar cunoaște cruzimea unei condiții pe care animalele au cel puțin avantajul că o ignoră?

Dar asemenea reflecţii nu constituie argumente. Moartea persoanei conştiente nu ar fi dealtminteri singura monstruozitate din univers. Suferinţa unui copil nevinovat, de exemplu — Dostoievski a subliniat-o cu o forţă fără egal — rămîne scandalul scandalurilor într-un univers creat de un Dumnezeu bun, oricare ar fi compensaţiile oferite. În fapt, orice încredere într-un destin al persoanei presupune un **act de credinţă**. Acelaşi lucru s-ar putea spune, fără îndoială, despre destinele speciei. Din punctul de vedere exclusiv al raţiunii este **posibil** ca omenirea să se autodistrugă cu puterea prodigioasă pe care o deţine prin armele de război moderne. Este posibil ca regimul economic care va urma capitalismului să nu fie mai favorabil înfloririi umanităţii... Erorile conduc şi ele lumea. O teorie a destinului omenesc — în cadrul unei teologii sau al unei filozofii a istoriei — cere un act de credinţă, spune Maurice Merleau-Ponty, „încheie într-un cuvînt precis discursul confuz al lumii (...). Credinciosul, revoluţionarul îşi închipuie că lupta lor este deja cîştigată, în Cer sau în Istorie".

Încrederea în destinul omenesc: înainte de orice un act de credinţă

Redusă doar la resursele sale, filozofia raţionalistă nu poate afirma decît **demnitatea** omului. **Destinul** său rămîne pentru ea o enigmă.

LECTURI

ALTHAUSSER, L., *Citindu-l pe Marx*, trad. rom., Editura Politică, Bucureşti, 1970.
CAILLOIS, R., *Le Rocher de Sisyphe*, Gallimard.
CAMUS, A., *Mitul lui Sisif*, trad. rom., Editura pentru literatura universală, Bucureşti, 1969.
CANGUILHEM, G., „Mort de l'homme ou epuisement du cogito" (*Critique*, iulie 1967).
DUFRENNE, M., *Pentru om*, trad. rom., Editura Politică, Bucureşti, 1971.
FOUCAULT, M., *Les Mots et les Choses*, Gallimard.
LÉVI-STRAUSS, C., *Gîndirea sălbatică*, trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.
NIETZSCHE, F., *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. rom., Humanitas, 1994.

TEXTE DE COMENTAT

1. Cele trei ofense aduse omenirii

„Într-un text din 1917 intitulat *O dificultate a psihanalizei* (*Gesammelte Werke*, Opere complete în 18 volume, vol. XII, 7), Freud spunea că în faza modernă a istoriei sale i s-au adus omenirii trei mari ofense. Prima, cosmologică, se datora lui Copernic care a îndrăznit să spună că pămîntul este mai mic decît soarele şi se roteşte în jurul acestuia; a doua, biologică, era cauzată de Darwin a cărui teorie părea a da o lovitură definitivă orgoliului omenesc (ştim că nu a fost defel aşa); a treia, de ordin psihologic, era psihanaliza care a afirmat că, în pofida tuturor aparenţelor şi credinţelor, omul nu este niciodată stăpînul sufletului său."

(M. Robert, *La révolution psychanalytique*)

2. Omul absurd

„Toată bucuria tăcută a lui Sisif e aici. Destinul său îi aparţine. Stînca lui este lucrul lui. Tot astfel omul absurd, cînd îşi contemplă chinul, face să amuţească toţi idolii. În universul dintr-o dată întors la tăcerea sa, se înalţă miile de voci uimite ale pămîntului. Chemări inconştiente şi tainice, invitaţii ale tuturor chipurilor, iată reversul necesar şi preţul victoriei. Nu există soare fără umbră, şi trebuie să cunoaştem şi noaptea. Omul absurd spune da, şi efortul său nu va înceta niciodată. Dacă există un destin personal, în schimb nu există destin superior, sau cel puţin există doar unul singur, pe care el îl socoteşte fatal şi vrednic de dispreţ. Cît priveşte restul, el se ştie stăpînul zilelor sale. În acea clipă subtilă cînd omul se apleacă asupra vieţii sale, Sisif, întorcîndu-se la stîncă, contemplă acel şir de fapte fără legătură care devine propriul său destin, creat de el, unit sub privirea memoriei sale şi curînd pecetluit de moarte. Astfel, încredinţat de originea pe deplin omenească a tot ce-i omenesc, orb care vrea să vadă şi care ştie că noaptea nu are sfîrşit, el nu se opreşte niciodată. Stînca se rostogoleşte încă şi acum.

Îl las pe Sisif la poalele muntelui. Ne întoarcem întotdeauna la povara noastră. Dar Sisif ne învaţă fidelitatea superioară care îi neagă pe zei şi înalţă stîncile. Şi el socoteşte că totul e bine. Acest univers rămas fără de stăpîn nu-i pare nici steril nici neînsemnat. Fiecare grăunte al acestui munte plin de întuneric alcătuieşte o lume. Lupta însăşi către înălţimi e deajuns spre a umple un suflet omenesc. Trebuie să ni-l închipuim pe Sisif fericit.

(A. Camus, *Mitul lui Sisif*)

3. Eroul modern

„Eroul contemporanilor nu este un sceptic, un diletant, nici un decadent. Pur şi simplu el are experienţa hazardului, dezordinii şi eşecului, din '36, al războiului din Spania, din iunie '40. El trăieşte într-o vreme în care datoriile şi sarcinile sînt obscure. El resimte mai bine ca oricînd contingenţa viitorului şi libertatea omului. La urma urmelor, nimic nu este sigur: nici victoria, încă atît de îndepăr-

tată, nici ceilalți, care adesea au trădat. Niciodată oamenii nu au verificat mai bine că mersul lucrurilor este sinuos, că este nevoie de multă cutezanță, că ei sînt singuri pe lume și singuri unul față de celălalt. Uneori însă, în iubire, în acțiune, se înțeleg între ei și evenimentele răspund voinței lor. Există uneori acea îmbrățișare, acea lumină, acel moment de izbîndă, sau, cum spune Maria, personajul lui Hemingway, acea *glorie* care șterge totul.

În afara epocilor de credință, în care omul crede că găsește în lucruri planul unui destin gata făcut, cine poate ocoli aceste întrebări și cine poate da un alt răspuns? Sau mai degrabă: oare credința, despuiată de iluziile ei, nu este chiar mișcarea prin care, unindu-ne cu alții și unind prezentul cu trecutul nostru, facem ca totul să aibă un sens, încheiem într-un cuvînt precis discursul confuz al lumii? Sfinții creștinismului, eroii revoluțiilor trecute n-au făcut niciodată altceva. Doar încercau să creadă că lupta lor era deja cîștigată în cer sau în istorie. Oamenii de azi nu au aceeași resursă. Eroul contemporanilor nu este Lucifer, nici măcar Prometeu, este omul."

(M. Merleau-Ponty, *Sens et non sens*)

SUBIECTE DE REFLECȚIE ȘI DEZBATERE

- Este omul un animal religios?
- Religia îl conduce pe om dincolo de el însuși?
- Poate exista un acord între filozofie și religie?
- „Am fost copii înainte de a fi bărbați...": Ce consecințe decurg de aici?
- Are lumea nevoie de mine?
- Omul nu este decît o specie naturală?
- Se simte omul în univers ca la el acasă?
- Nici soarele nici moartea nu pot fi privite în față.
- Desprindeți importanța filozofică a textului care urmează pe baza analizei sale metodice:

„Omul nu poate deveni om decît prin educație. El nu este decît ceea ce face din el educația. Trebuie să luăm bine aminte că omul este educat în exclusivitate de oameni care la rîndul lor au fost educați. De aceea lipsa de disciplină și de instrucție pe care o observăm la unii oameni face din ei proști educatori pentru elevii lor. Numai dacă o ființă de natură superioară s-ar ocupa de educația noastră, am vedea ce se poate face din om. Dar cum educația pe de o parte nu face decît să-i învețe pe oameni anumite lucruri și pe de altă parte să dezvolte în ei anumite calități, este cu neputință să știm pînă unde duc dispozițiile naturale ale omului. Dacă măcar s-ar face o experiență cu sprijinul mai marilor acestei lumi și punînd laolaltă forțele mai multor oameni, am beneficia deja de mai multă lumină pentru a ști pînă unde este posibil ca omul să înainteze." **(Kant)**

CUPRINS

Cuvînt înainte al editurii 5

CAPITOLUL 1
Ce este filozofia? 7
1. Filozofie şi reflecţie 9
2. Tehnică şi înţelepciune 11
3. Reflecţia filozofică şi viaţa 12

CAPITOLUL 2
Conştiinţa şi inconştientul.
Psihanaliza şi explorarea inconştientului 25
1. Conştiinţa şi inconştientul 25
2. Explorarea psihanalitică a inconştientului prin metoda freudiană 30
3. Ce a adus psihanaliza psihologiei 33
1. Rolul conflictelor 33
2. Noţiunea de semnificaţie 35
3. Rolul copilăriei în formarea personalităţii 35
4. Importanţa sexualităţii 36
5. Psihanaliză şi lingvistică 36
4. Psihanaliza după Freud 37
1. Teoria complexului de inferioritate după Adler (1870–1937) 37
2. Concepţia lui Jung (1875–1961) 38
5. Metodele contemporane de explorare a inconştientului 39
1. Interpretări proiective 39
2. Conduite şi construcţii proiective 41
6. Concluzie 41

CAPITOLUL 3
Pasiunile 48
1. Sentiment, emoţie, pasiune 48
2. Descrierea stării de pasiune 50
3. Sursa pasiunilor 52
4. Valoarea pasiunii 55

CAPITOLUL 4
Cunoaşterea celuilalt 62
1. Soluţia intelectualistă 63
2. Modalităţile comunicării între conştiinţe: conflictul 65

3. Comunicarea prin simpatie 66
4. Limitele şi dificultăţile comunicării 68
5. Blocajul comunicării 69
6. Problema comunicării în secolul XX 70

CAPITOLUL 5
Spaţiul, timpul, istoria 74
1. Spaţiul, timpul şi condiţia umană 74
1. Situaţia mea contingentă în spaţiu şi timp 74
2. Neputinţa mea în raport cu timpul 75
3. Puterea mea asupra spaţiului 77
4. Spaţializarea timpului 78
5. Inteligenţa deductivă şi durata concretă 80
6. Un nou paradox: cele trei momente ale timpului 81
7. Timpul stăpînit de conştiinţă 82
2. O problemă clasică: realitatea sau idealitatea timpului şi a spaţiului 84
1. Teoriile realiste clasice 84
2. Teoriile idealiste 84
3. Concluzie 86
4. Istoria 89

CAPITOLUL 6
Limbajul 98
1. Omul este o fiinţă care vorbeşte 98
1. Limbajul, element al culturii 98
2. Limbajul, vehicul al întregii culturi 98
3. Primatul vorbirii asupra scrierii 98
4. Vorbirea şi funcţia ei fundamentală de comunicare 99
5. O falsă problemă: originea limbajului 99
6. Diversele funcţii ale limbajului 100
2. Teoria informaţiei 102
1. Cele două sensuri ale cuvîntului informaţie 102
2. Maşinile informaţionale 102
3. Informaţii fără conştiinţă 102
4. Informaţie şi entropie 103
5. Omul, singura sursă adevărată de informaţie 104
3. Problema limbajului animal 104
1. Expresiile animale şi limbajul uman 104
2. Limbaj şi semnale condiţionate 105
3. Limbajul albinelor 105
4. Cercetările contemporane asupra cimpanzeilor 107
4. Limbajul omenesc este convenţional 108
1. De la Aristotel la Ferdinand de Saussure 108
2. Semn şi simbol 109
3. Caracterul instituţional al limbajului 110
5. Limbă şi vorbire: sociologia limbajului 111
1. Relaţiile dintre limbă şi vorbire 111
2. Primatul limbii asupra vorbirii 111
3. Limba reflectă practica socială 112

6. Punctul de vedere sincronic şi punctul de vedere diacronic: lingvistica structurală 113
1. Definiţii 113
2. Primatul sincroniei 114
3. Orice limbă este un sistem: primatul relaţiei asupra elementului 115
7. Problema afaziei 116
1. Concepţia analitică şi atomistă despre afazie şi limbaj 117
2. Concepţia evoluţionistă asupra afaziei 118
3. Concepţia structuralistă asupra afaziei 119
8. Concluzie: limbajul şi gîndirea 120
1. Anterioritatea teoretică a gîndirii în raport cu limbajul 120
2. Gîndirea este inseparabilă de limbaj 121
3. Pericolele limbajului 121

CAPITOLUL 7
Logica şi matematica 130
1. Gîndire discursivă şi gîndire intuitivă. Logica formală 130
2. Declinul logicii lui Aristotel şi ştiinţa modernă 134
3. Logica formală modernă 135
Notă privind deducţia şi alte pretinse raţionamente 138
4. Originea matematicilor 140
1. Teoria empiristă şi teoria idealistă 140
2. Teoria operatorie 142
5. Raţionamentul matematic. Logica şi matematica 144
1. Deducţie şi tautologie 144
2. Rigoare şi fecunditate în deducţia matematică 145
3. Fecunditatea raţionamentului matematic izvorăşte din caracterul său operatoriu 146
6. Principiile matematicilor: definiţii, axiome, postulate. Axiomatica 147
1. Definiţiile matematice 148
2. Postulatele 149
3. Axiomele 151
4. Axiomatica 152
7. Rolul matematicii în cunoaşterea universului. Aristotelicieni şi pitagoricieni 155

CAPITOLUL 8
Ştiinţele materiei. Teorie şi experienţă 162
1. Demersul experimental 162
1. Observarea faptelor 163
2. De la experienţă la teorie: ipoteza 164
3. Necesitatea verificării ipotezei 166
4. Dialectica experimentală 168
2. Cauze şi legi. Determinism şi hazard 171
1. Noţiunea de cauză 171
2. Ideea de lege 172
3. Noţiunea de hazard 175
3. Marile teorii 187

CAPITOLUL 9
Cunoaşterea vlului 188
1. Demersul experimental în biologie 190
2. Dificultăţile experimentării biologice 193
3. Principiile explicaţiei biologice 195
1. Aplicarea matematicilor în biologie 195
2. Determinismul fizico-chimic în fiziologie 196
4. Determinism şi finalitate 197
5. Teoria transformistă 201
1. Faptele bio-geografice 202
2. Faptele anatomice 202
3. Faptele paleontologice 203
4. Faptele embriologice 203

CAPITOLUL 10
Ştiinţele umane 213

I Istoria 214
Este istoria o ştiinţă? 214
1. Construcţia faptului istoric 214
2. Subiectivitatea istoricului 217
3. Sinteza istorică şi problema cauzalităţii 219

II Sociologia 221
1. Definiţie şi origine 221
1. Definirea sociologiei de către Auguste Comte 221
2. Sociologia din secolul XX 221
2. Sociologia lui Durkheim şi metodele pozitive în sociologie 222
3. Criticile contemporane 224
1. Critica raţionalismului durkheimian 224
2. Rezerve la adresa acestor critici 225
4. Sociologia funcţionalistă şi sociologia istorică 227
5. Antropologia structuralistă a lui Claude Lévi-Strauss 229
1. Regulile căsătoriei 230
2. Miturile 231
3. Bucătăria 232

III Concluzii. Ştiinţele umane sînt oare ştiinţifice? 233

CAPITOLUL 11
Ideea de adevăr, raţionalul, sensul 238
1. Natura adevărului, adevăr şi realitate 239
1. Se identifică oare adevărul cu evidenţa? 239
2. Este adevărul copia realităţii? 240
3. Ideea adevărată este ideea care reuşeşte? 242
4. Adevărul este noncontradicţia unui sistem de judecăţi 243
2. Existenţa adevărului, scepticismul 244
1. Scepticismul antic şi îndoiala carteziană 244
2. Argumentele scepticilor greci 245

3. Raţionalism şi hermeneutică: de la categoria de adevăr la categoria de semnificaţie ... 247
1. Raţionalul şi rezonabilul ... 247
2. Raţionalul şi iraţionalul ... 249
3. Noile concepţii despre raţionalitatea experimentală: verificabilitatea şi „falsificabilitatea" după Karl Popper ... 250
4. Hermeneutica, sensul ... 252

CAPITOLUL 12
Dreptatea ... 261
1. Dreptatea şi egalitatea persoanelor ... 261
2. Dreptatea şi caritatea ... 265
1. Opoziţia tradiţională dintre dreptate şi caritate ... 265
2. Critici raţionaliste şi socialiste ... 267
3. Observaţii finale ... 268
3. Dreptatea şi violenţa ... 269

CAPITOLUL 13
Statul ... 280
1. Doctrinele politice ... 280
2. Naţiunea ... 287

CAPITOLUL 14
Munca, tehnicile: probleme economice şi sociale ... 292
1. Munca ... 292
1. Muncă, robie, libertate ... 292
2. Munca şi inteligenţa umană ... 293
3. Semnificaţia filozofică a muncii ... 294
2. Evoluţia muncii: tehnică şi industrie, meşteşuguri, unelte, maşini ... 296
1. De la unealtă la maşină ... 296
2. Avantajele maşinismului ... 298
3. Antimaşinismul contemporan ... 299
4. Rezerve faţă de antimaşinism ... 301
3. Problema socială ... 304
1. Liberalismul economic ... 304
2. Critica liberalismului: socialismul marxist ... 306
3. Capitalismul şi problema socială ... 306
4. Concluzii ... 308

CAPITOLUL 15
Arta ... 311
1. Natura artei ... 311
2. Creaţia artistică ... 315
3. Contemplaţia estetică ... 317
4. Frumosul ... 319
1. De la Platon la Hegel ... 319
2. Afirmaţiile esenţiale ale esteticii lui Kant ... [illegible]
5. Artele frumoase ... [illegible]

CAPITOLUL 16
Libertatea 331
1. Liberul arbitru: o realitate sau un mit? 332
1. Descartes şi libertatea atenţiei 333
2. Sentimentul efortului după Maine de Biran 333
3. Actul gratuit 333
4. Conştiinţa morală 335
2. Libertatea este acceptarea necesităţii? 336
3. Libertatea după raţionalismul modern 338
4. O filozofie a libertăţii: existenţialismul 341
1. Existenţă umană şi libertate 342
2. Transcendenţa omului 342
3. În sine, pentru sine, neant: libertate şi conştiinţă 343
4. Omul şi istoria: Sartre şi marxismul 344
5. Existenţialismul contestat: structuralismul 345

CAPITOLUL 17
Problema lui Dumnezeu 353
1. Diferitele concepte despre Dumnezeu; ateismul 354
1. Teismul tradiţional 354
2. Panteismul 355
3. Ateismul 358
4. Agnosticismul 359
5. „Religia spiritului" 359
2. Punerea indirectă a problemei: vicleniile psihologismului 360
3. Punerea directă a problemei: există Dumnezeu? 363
1. Dumnezeu, cauză a lumii 363
2. Dumnezeu, izvor al ordinii lumii 364
3. Argumentul ontologic 368
4. Argumentele morale 369
5. Problema credinţei 370

CAPITOLUL 18
Filozofie şi antropologie: problema destinului omenesc 377
1. Interpretarea religioasă a omului şi ofensiva materialistă 378
2. Critica materialismului 381
3. Cum se pune astăzi problema. Demnitatea şi destinul omului 382